الفصل الرابع

الخطاب الفلسفي

أولاً: من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي

هل نجد في الخطاب الفلسفي المعاصر ما افتقدناه في أنواع الخطاب السابقة؟ هل نجد فيه العقل والمنطق؟

ذلك هو السؤال الذي سيقود تحركاتنا في هذا الفصل والفصل الذي يليه حيث سننتقل إلى «رحاب» الفكر الفلسفي العربي المعاصر نسأله ما عنده، بل نعيش معه اشكاليته، ودائماً على صعيد الخطاب، لا غير. فلنبدأ إذن بتحديد وضعية هذا الخطاب ـ الخطاب الفلسفي ـ بالنسبة للخطاب النهضوي العام الذي اتخذناه نقطة مرجعية في تحديد هوية أصناف الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمناً. إن هذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الاشكالية العامة لفكر «النهضة»، اشكالية «الأصالة والمعاصرة». ولكنه إذ يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي لا يبحث عما «يجب أخذه»، كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام، بل يكاد ينصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى «تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية من جهة، وإلى محاولة انشاء «فلسفة عربية» معاصرة من جهة أخرى، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين: **خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل**.

فلنبدأ بالخطاب الأول.

أما أن يكون «التحدي الغربي» قد حرك الرغبة في «تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية المنحدرة إلينا من القرون الوسطى، فهذا ما لا يحتاج إلى بيان، فالخطاب النهضوي العربي، هو في جملته جواب على هذا التحدي. وأما أن تكون هناك داخل تراثنا نفسه عوائق تحول دون تحقيق هذه الرغبة، عوائق يجب تصفيتها على طريق «اثبات» أصالة تلك الفلسفة، فهذا ما لا يخفى على من له إلمام بالصراع الذي عرفه الفكر العربي الاسلامي في القرون الوسطى والذي ما زالت امتداداته قائمة إلى اليوم: الصراع بين العقل والنقل، بين الفلاسفة والفقهاء، الصراع الذي انتهى إلى تكريس أطروحات الخطاب السنّي السلفي المعادي للفلسفة، والذي يعتبر «علوم الأوائل» بكيفية عامة من «الدخيل» الذي يجب عزله ومحاربته لما فيه من «البدع» و «الضلال».

«تأصيل» الفلسفة العربية الاسلامية يتطلب إذن: من جهة الرد على مؤرخي الفلسفة في الغرب، والمستشرقين منهم بصفة خاصة، الذين يدّعون أن الفلسفة في الاسلام لم تكن سوى نسخة مشوهة من الفلسفة اليونانية، أو هي هذه نفسها «مكتوبة بحروف عربية»، كما يتطلب من جهة أخرى التخفيف من دعاوى مناوئي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه، إما بتأويل أقوالهم وإما ببيان بطلانها بصورة من الصور.

تلك هي المهمة المزدوجة التي تجند للقيام بها أول مدشن للخطاب الفلسفي ـ النهضوي، في الفكر العربي الحديث، صاحب «التمهيد»[1] المشهور. فلنستمع إليه يقول:

«هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والاسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها.

«والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردّوها إلى مصدر غير عربي ولا اسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الاسلامي، أما الباحثون الاسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين» (مقدمة الكتاب).

منذ البداية، إذن، يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب نهضوي في الأصالة. ومنذ البداية كذلك يقدم هذا الخطاب نفسه على أنه خطاب في «المنهج» ومن

---

(١) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**. والكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلف في الجامعة المصرية، يوم كان أستاذاً فيها في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، ثم جمعها وطبعها بالعنوان الآنف الذكر عام ١٩٤٤. ونحن سنحيل إلى الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٩ عن لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة.

أجل «المنهج» ـ المنهج منظوراً إليه على أنه الرؤية لا على أنه طريقة في التفكير والعمل. ومن هنا الجمع بين «المنازع» و«المناهج». فكيف سيثبت صاحب «التمهيد» أصالة الفلسفة الاسلامية، وما منهجه إلى ذلك؟

إن صاحب «التمهيد» لا يريد الدخول في جدال صريح ومباشر لا مع «الغربيين» ولا مع «الاسلاميين». إنه يفضل اعتماد «**المنهج التاريخي**»، وبالتالي تتبُّع مواقف هؤلاء وأولئك والرد على كل منها من داخله، أعني من خلال التطورات التي لحقته. ذلك لأن مواقف الغربيين من الفلسفة الاسلامية قد تطورت بتطور معرفتهم بهذه الفلسفة، مثلما أن مواقف «الباحثين الاسلاميين» منها لم تكن موحدة ولا نهائية، وإذن فأحسن الردود ما جاء على صيغة «وشهد شاهد من أهلها».

وهكذا فاستعراض «مواقف الغربيين» من الفلسفة الاسلامية منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين في تسلسلها الزمني يكشف عن تطورات كلها في صالح أصالة الفلسفة الاسلامية. وأهم هذه التطورات ما يلي:

أ ـ لقد «تلاشى القول بأن الفلسفة العربية الاسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه، أو كاد يتلاشى...».

ب ـ كما «تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة، أو كاد يتلاشى...».

ج ـ أضف إلى ذلك أن «لفظ الفلسفة الاسلامية أو العربية» قد أصبح «شاملاً... لما يسمى فلسفة، أو حكمة، ولمباحث علم الكلام» كما «اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة» (ص ٢٥ ـ ٢٦).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان بعض «الباحثين الاسلاميين» من المؤلفين القدامى قد ادعوا، كما فعل صاعد الأندلسي «ان العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة، وان طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذاً» فإن بعضهم الآخر، مثل الشهرستاني، يؤكد «أن العرب قبل الاسلام كان عندهم حكماء... وكانت عندهم حكمة». وإذا كان العرب قد انصرفوا، بعد الاسلام، عن الفلسفة والعلوم فليس ذلك راجعاً إلى «قصور في طبيعتهم» بل كان كما يقول ابن خلدون، «بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها، ثم بحكم اشتغالهم بالرئاسة وتدبير الدولة والدفاع عنها واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها لمرؤوسين من الأعاجم» (ص ٣٥).

أما عن موقف الفلسفة من الدين، والدين من الفلسفة، فإن الخطاب سينطلق من فقرة لابن حزم يقول فيها «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها، والغرض

المقصود نحوه بتعلمها، ليس شيئاً آخر غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين العلماء بالشريعة» (ص ٧٧). وعلى الرغم من أن ابن حزم قد كتب هذا تمهيداً للرد «على من أنكر الشرائع من المنتمين إلى الفلسفة»[٢]، أي دفاعاً عن الدين لا عن الفلسفة، فإن صاحب «التمهيد» ـ الذي يعرف جيداً ـ يأبى ألا أن **يوظف هذا النص في اتجاه معاكس تماماً**: انه يريد أن يمهد به للرد على من أنكر الفلسفة من رجال الدين، وبالتالي توظيفه في الدفاع عن الفلسفة. وهكذا فبعد ابراز «أن الفلاسفة يحاولون غالباً التوفيق بين الشريعة والحكمة في أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء» (ص ٨١) يأتي التخفيف من موقف خصوم الفلسفة من الفقهاء والمتكلمين بإبراز الآراء التي فيها شيء من «الاعتدال». وهكذا فالغزالي «مع شدته في الرد على الفلاسفة ومعاداته للفلسفة لم يبلغ في ذلك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرّم الاشتغال بها من غير تفصيل» (ص ٨٣). وهكذا يقدم الغزالي ـ وهو حجة الاسلام ـ كحجة على ضرورة الاعتدال في الحكم على الفلسفة، يفعل صاحب التمهيد هذا ليتمكن من الرد بقوة على موقف الفقهاء المتزمتين سواء أولئك الذين عاشوا قبل الغزالي أو بعده. وهكذا فالذين هاجموا الفلسفة قبل الغزالي كان معظمهم «ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها، وفي كلامهم من الخلط ما يدل على أنهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من أمور الفلسفة» (ص ٨٧ ـ ٨٨). أما الذين هاجموها «من علماء الدين المتأخرين فالظاهر أنهم لا يرون بين الفلسفة وبين الشعبذة والسحر والكهانة فرقاً» (ص ٨٨ ـ ٩٨)، وإذا وجد بينهم من «اتصل بها وألمّ بعلومها» كابن قيِّم الجوزية واستاذه ابن تيمية فإن «نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع أسلوبها» (ص ٩٠).

هل يتعلق الأمر هنا بالدفاع عن الفلسفة ازاء هجمات الفقهاء ورجال الدين المتزمتين أم بالدفاع عن موقف الاسلام والمسلمين من الفلسفة ازاء اتهامات المستشرقين و «الباحثين الغربيين»؟

الواقع أن الطرفين معاً ـ المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى ـ حاضران دوماً في خطاب صاحب «التمهيد». **فعندما يكون أحدهما على السطور يكون الآخر ضرورة بين السطور**. وحضورهما في خطابه على هذا الشكل ليس باختياره بل إن طبيعة موقفه **السلفي ـ الليبرالي** يفرض عليه ذلك. إنه يجد نفسه

---

(٢) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، ١ مج (بيروت: مكتبة خياط، [د.ت.])، ج ١، ص ٩٤. مصور عن طبعة مصرية مؤرخة بسنة ١٣١٧هـ.

مضطراً إلى التفكير في الفقهاء عندما يرد على المستشرقين، وإلى التفكير في هؤلاء عندما يكون بصدد التخفيف من موقف أولئك. وبعبارة أوضح، لقد كان يشعر بأن عليه أن لا يزكي موقف الفقهاء المتشددين المنكرين للفلسفة عندما يرد على المستشرقين الذين يدّعون أن الفلسفة الاسلامية قد ظلت نسخة من الفلسفة اليونانية أو الذين يقولون إن طبيعة الدين الاسلامي لا تسمح بحرية التفكير، كما كان يشعر بأن عليه أن يتجنب تزكية موقف هؤلاء من خلال الرد على أولئك. لقد كان يحاور خصمين يتبنيان قضية واحدة، ولكن من موقعين مختلفين، بل متناقضين. فكان لا بد من معالجة الموضوع بمرونة وحذر.

هناك طرف ثالث يرى صاحب «التمهيد» أنه من غير الجائز اغفاله، ويتعلق الأمر بـ «أبحاث في تاريخ الفلسفة عالجها من تعرضوا لتاريخ العلوم والتأليف في الاسلام» مثل المسعودي وابن النديم وصاعد وابن خلدون وطاش كبرى زادة وحاجي خليفة من جهة، وبـ «كتب الملل والنحل والمقالات ـ التي لا تخلو ـ من موضوعات تتصل بتاريخ الفلسفة الاسلامية» مثل مقالات الاسلاميين للأشعري والفَرْق بين الفِرَق للبغدادي والفصل لابن حزم والملل والنحل للشهرستاني. . . من جهة أخرى. أضف إلى ذلك «بعض الكتب الدينية الصرف» التي ترد فيها «مسائل ذات علاقة بهذا الموضوع كما في بعض كتب الغزالي وابن الجوزي وابن تيمية وابن قيِّم الجوزية» (ص ٩٧ ـ ٩٨).

ولا يطيل صاحب «التمهيد» مع هؤلاء، وإنما يقتصر على القول بأن «كلام الاسلاميين في الفلسفة الاسلامية، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي، هو في غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية، وحكم الشرع فيها، وردّ ما يعتبر معارضاً للدين منها» (ص ٩٨).

«**القصور عن تكوين منهج تاريخي**»، ذلك هو عيب «كلام الاسلاميين في الفلسفة الاسلامية»، فهل يصدق هذا أيضاً على «الباحثين الغربيين» المنكرين لأصالة هذه الفلسفة؟ إن صاحب التمهيد لا يصرح بذلك، ولكن البديل الذي يطرحه يجعل هذا الحكم ينسحب عليهم كذلك.

فما هو هذا البديل إذن؟

إنه «**المنهج التاريخي**» الذي يعود بنا إلى **الينابيع الأولى** ويجنبنا الانسياق مع أطروحات المستشرقين الذين «يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الاسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم ويتحرّون على الخصوص اظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الاسلامي

واضحاً قوياً» هذا في حين أن «العوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الاسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به لم تخلقه من عدم وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمحُ جوهره محواً» (ص ٩٨).

ويضيف صاحب التمهيد إلى ذلك مباشرة: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً» (ص ١٠١).

الفلسفة الاسلامية متهمة بأنها مدينة بكل شيء للفلسفة اليونانية، فلنعمل على إبطال هذه التهمة بإثبات وجود تفكير فلسفي في الاسلام قبل ترجمة الفلسفة اليونانية، وسيكون ذلك برهاناً على الأصالة. وهل هناك أنقى وأقوى من تلك التي يتم الرجوع بها إلى «الجراثيم الأولى» و «المنطلق الأصيل»؟

إذا نحن اتجهنا هذا الاتجاه صار بإمكاننا تلمُّس بداية النظر العقلي لدى المسلمين قبل عصر التوجه بكثير، وبالضبط في صدر الاسلام نفسه حينما صار «**الاجتهاد بالرأي**» أسلوباً ضرورياً لتعميم حكم الشرع على الوقائع الجديدة. ذلك أن «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه» ونبت في تربته التصوف أيضاً... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعيات والإلهيات على أنحاء خاصة. والباحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده. يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق. ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الاسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيَّراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نُتابع أطواره في ثنايا التاريخ وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم» (ص ١٢٣) ويجب أن لا يعترض أحد بضعف الصلة بين أصول الفقه والفلسفة. ذلك لأنه إذا كان المستشرقون أنفسهم يعترفون للفكر العربي الاسلامي بالأصالة في مجال التصوف والكلام ويدرجون هذين العلمين في الاطار العام للفلسفة الاسلامية، فلماذا لا نوسع الدائرة لتشمل أصول الفقه: «إنه إذا

كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما فإن «علم أصول الفقه» المسمى أيضاً «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة. ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام...» (ص ٩٧).

لقد أشرنا من قبل إلى أن صاحب «التمهيد» يساجل خصمين يتفقان في الهدف على الرغم من اختلافهما في المواقع والمنطلقات. وبما أنه كان يريد إبطال قضيتهما المشتركة (نكران أصالة الفلسفة الاسلامية) فلقد كان عليه أن يوجه خطابه بالكيفية التي تجعله يتجنب ارضاء أحدهما عند الرد على الآخر. إن القضية القائلة «عدو عدوي صديقي» غير صادقة هنا، لأن مصادقة أحدهما صراحة تجر حتماً إلى مصادقة الآخر ولو بكيفية ضمنية. إن موقف الفقهاء وموقف المستشرقين موقف واحد من حيث أن الطرفين معاً ينكران أصالة الفلسفة الاسلامية، فكيف يمكن إذن مصادقة أحدهما دون مصادقة الآخر، وبالتالي دون تأييد دعواهما معاً؟ لقد كان البحث عن مخرج ـ لا بل عن قيمة ثالثة ـ ضرورياً. وقد وجد صاحب «التمهيد» هذا المخرج في تجاوز منطلق المستشرقين والرجوع إلى «الجراثيم الأولى» للتفكير العقلي في الاسلام.

هنا في مرحلة «الاثبات» ـ اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع بها إلى أصول الفقه ـ سيختلف الموقف. ذلك لأن اثبات أصالة «التفكير العقلي في الاسلام» ضداً على منكري أصالة الفلسفة الاسلامية من «الباحثين الغربيين» سيرضي بدون شك الفقهاء لأن الأصالة المنوه بها هنا، هي أصالتهم هم بالذات. هذا ما كان يفكر فيه صاحب «التمهيد» ـ نقصد ما ينطوي عليه خطابه إلينا ـ ولا شك أن المسألة إذا نُظر إليها من هذه الناحية وحدها ستذكّرنا بمن يريد أن «يضرب عصفورين بحجر واحد»: إن الرد على المستشرقين في هذه المرحلة سيكون أيضاً إرضاء للفقهاء...

ولكن إلى أي حد؟ وبأي معنى؟

الواقع أن أطروحة صاحب «التمهيد» تضع منهجه في مأزق. ذلك أن الانطلاق من «الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الاسلام» (الاجتهاد بالرأي، وبالتالي أصول الفقه) لا يؤدي بنا حتماً إلى الفلسفة الاسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... بل يسير بنا في خط موازٍ لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة. ان القضية الأساسية التي تطرح نفسها هنا قد سكت عنها صاحب «التمهيد» ويمكن التعبير عنها كما يلي: هل كان هناك اتصال بين «الاجتهاد بالرأي» في مجال الشريعة والعقيدة من جهة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... من جهة ثانية، بالشكل الذي

يسمح بالقول إن الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطور «النظر العقلي في الاسلام» بالمعنى الذي حدّده صاحبنا؟ إن تاريخ الثقافة العربية الاسلامية يؤكد أن الطرفين قد تطورا، كل منهما بمعزل عن الآخر. وحتى علم الكلام الذي هو أقرب العلوم العربية الاسلامية إلى الفلسفة، فلا شيء يسمح بالقول عنه إنه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة أو أن هذه كانت تتويجاً لتطوره. بل بالعكس لقد ظلّ علم الكلام مستقلاً بنفسه، وخصماً للفلسفة، والفلسفة خصماً له. أما المنطق فلم يبدأ في التأثير في مباحث الفقه والكلام بشكل جدي إلاّ حينما أخذ نجم الفلسفة في الأفول.

وإذن فـ «الرجوع إلى النظر العقلي الاسلامي في سذاجته الأولى وتتبُّع مدارجه...» لا يوصلنا إلى الفلسفة، بل يسير بنا في خط موازٍ لها، مستقل عنها. وهذا الخط يمكن اثبات أصالته بكل سهولة، ولكن لا لفائدة الفلسفة بل ضداً عليها. إن الفلسفة الاسلامية ـ بمعنى فلسفة الكندي والفارابي... الخ ـ ستبدو في هذه الحالة جسماً غريباً في الثقافة العربية الاسلامية... هكذا ينتهي «المنهج التاريخي» لصاحب «التمهيد» إلى عكس ما أراده منه... إلى تأكيد «لا أصالة» الفلسفة الاسلامية.

* * *

تلك هي النتيجة التي لمحها أحد تلامذة صاحب «التمهيد» فراح يروجها جاعلاً منها قضيته «العلمية» والايديولوجية، لا ضداً على فقهاء الأمس والمستشرقين، بل ضد زملائه «الباحثين» في الفلسفة الاسلامية من العرب المعاصرين.

يتبنى التلميذ منهج الأستاذ ويقرر معه «أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير تنسيقي كان لهم فيه أيضاً حظ من الابتكار» وبخاصة في «علم الكلام وعلم أصول الفقه». ولكن **التلميذ يؤاخذ الأستاذ** على كونه اعتبر «... فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان» فلسفة اسلامية فيها أصالة وابداع، ويضيف التلميذ قائلاً إن «في هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لم يمثلوا الفكر الاسلامي في شيء»[٣].

لقد انطلق الأستاذ من الرد على المستشرقين ساعياً إلى اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية بالرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي» وها هو التلميذ ينطلق من هذه «الجراثيم الأولى» نفسها ليؤكد «صحة» دعوى المستشرقين، بل ليقرر، بأقوى مما فعلوا، ان ما وصلنا من الكندي والفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي

---

(٣) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٨.

وابن رشد «لم يكن شيئاً جديداً. . . كان فقط صورة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر القرآني» والنتيجة هي أن **«فلاسفة الاسلام على طريقة اليونان إنما هم «امتداد» لفلسفة هؤلاء الأخيرين و «مراكز اسلامية» للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد، ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمتّ إليه»** (ص ٨١).

ليس هذا وحسب، بل إن التلميذ يذهب إلى أبعد من هذا فيقرر «إن الاسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين: ١) قصور العقل الانساني من التوصل إلى الشيء في ذاته، إلى الكنه إلى الماهية، وهذا ما عبّر عنه **علماء السلف** في جملة مواضيع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا اثباتاً تاماً. . . ٢) إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية التي تعتمد وجهة النظر الشخصية، في حين يعتمد الاسلام رأي الجماعة ويقوم على الاجماع. . .»[٤]. ويضيف التلميذ قائلاً: «وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفسر مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً، فلقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى عملاً ذاتياً لا يتفق والاجماع» (ص ٤١). . . وإذن فليست دعاوى المستشرقين المنكرين لأصالة الفلسفة الاسلامية هي وحدها «الصحيحة» بل موقف الفقهاء المناوئين للفلسفة والفلاسفة كان ـ ولا يزال ـ هو الموقف «الصحيح». هكذا يستخلص التلميذ من منهج الأستاذ نتائج تعاكس على طول الخط ما هدف إليه هذا الأخير. لقد كان الأستاذ يريد اقامة جسور بين الماضي والحاضر والمصالحة بينهما نوعاً من المصالحة. أما التلميذ فلا يعترف للحاضر بهوية أخرى غير تلك التي أورثها له الماضي. وتلك ظاهرة يمكن رصدها في مختلف المجالات التي خاض فيها الاتجاه السلفي في الفكر العربي الحديث، حيث نرى التوفيق بين «الجديد» و «القديم» ينتهي إلى نكوص يجعل القديم هو «الحقيقة» الوحيدة. إن «الترحال الثقافي» في هذا التيار ـ التيار السلفي ـ يتجه دوماً إلى الماضي. . . والنتيجة هي مواقف رافضة لكل تجديد، مواقف تعتبر «ما عندنا» هو وحده الجديد الذي لا يبلى.

ذلك ما فعله التلميذ بعد أن «حرر» منهج الأستاذ من هاجس الفلسفة «على طريق اليونان». إنه يقرر أن للفكر الفلسفي في الاسلام جانبين: **جانب ميتافيزيقي** وهو ما يعرضه علم الكلام، ذلك «النتاج الخالص للمسلمين». والمقصود هنا هو المذهب الكلامي الذي أسسه «إمام الهدى» أبو الحسن الأشعري. . . **وجانب علمي** منهجي هو أصول الفقه، هذا العلم الذي ابتكره المسلمون، ومن خلاله «أنتجوا

---

(٤) ليست فكرة «الاجماع» هذه من «بنات فكره» صاحبنا. . . انها منتزعة من خطاب آخر كما سيتضح ذلك بعد.

تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة» (ص ٣٩). أما المنطق الأرسطي فقد «رفضه» المسلمون بل «هاجموه ونقدوه أشد الهجوم وأعنف النقد ثم وضعوا منطقاً جديداً أو منهجاً جديداً هو المنهج أو المنطق الاستقرائي»[٥]. لقد أخذ روجر بيكون عن العرب هذا المنهج وورثه عنه سميُّه فرانسيس بيكون و «سرقه» جون ستيوارت ميل وادعاه لنفسه. وبعبارة صاحبنا: «وقد ألهم روجر بيكون فرانسيس بيكون... ثم وجد المنهج الاسلامي كاملاً في كتابات جون ستيوارت ميل، ولا شك أن منهجه هو منهج العرب، ولا شك أن الرجل شعر «بما فعل»... أي أنه أخذ علم المسلمين ونسبه إلى نفسه... وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف، فنحن بناته الأولون، وأساتذة الانسانية في حضارتها الحديثة»[٦].

لا شك أن القارىء يوافقنا على القول: إنه عندما «يرتفع» الخطاب الفلسفي إلى هذا المستوى من «المنطق» و «الموضوعية» و «المعقولية» يصبح النقاش غير ذي موضوع... لقد انتهى الخطاب السلفي هنا كما في ميادين أخرى إلى نفس النتيجة، إلى تقرير «الاكتفاء الذاتي»، الأمس واليوم وغداً...

لم تكن لنا بالأمس حاجة إلى فلسفة اليونان وإذن لسنا اليوم في حاجة إلى فكر خلفاء اليونان... والفلسفة الاسلامية الحق هي فلسفة الاسلام، لا الفلسفة الوافدة على الاسلام... إن التاريخ تاريخنا نحن... وأما الباقي فجاهلية.

تلك هي الأصالة «المطلقة» التي لا يتعب الخطاب السلفي المعاصر من تقريرها والتنويه بها... والخطاب السلفي كما هو معروف خطاب مسترسل في «التنويه الذاتي»...

* * *

في نفس الوقت ـ تقريباً ـ الذي كانت فيه آراء صاحب «التمهيد» تستقطب أنصاراً وتلاميذ في الجامعة المصرية نقل، إلى العربية، «رائد» **الوجودية في العالم العربي** دراسات لكبار المستشرقين تدور كلها حول حضور «**التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**»[٧] دراسات جد هامة قدّم لها بـ «تصدير عام» أراد أن يبرهن فيه،

---

(٥) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص (هـ).

(٦) النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، ص ٢٦.

(٧) عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين** (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥). هذا وقد كتب المؤلف مقدمة الكتاب عام ١٩٤٠ كما أثبت ذلك بنفسه. أما علي سامي النشار فقد نشر أول كتاب له سنة ١٩٤٧ وهو **مناهج البحث عند مفكري الاسلام**...

لا عن أصالة الفلسفة الاسلامية وجدارتها بمكان لائق بها في تاريخ الفلسفة العام، بل لقد ذهب إلى العكس من ذلك تماماً فقرر أن «**الروح الاسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة**». لنستمع إليه في هذه المرافعة التي لم يستطع أكثر المستشرقين تطرفاً وتحاملاً تدبيج ما يماثلها، يقول: «الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة، بينما الروح الاسلامية تنفي الذات في كل، ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه، بل هو كل يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيّرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد. فالروح الاسلامية تنكر الذاتية أشد الانكار، وانكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها ازاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى. . . أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها وعدم استقلالها بنفسها وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الاجماع، ولما كان هذا الاجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لا تفهم هذا الاجماع إلا على أنه «كلمة» هذه القوة العليا التي تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هي كل شيء في الحياة الروحية. . . وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الاسلامية وأن نكشف عن مصادرها. فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية. لهذا لم يقدَّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الانتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة شاءوا ذلك أم كرهوا»[٨].

لقد التزمنا في كتابنا هذا أن لا نناقش المضامين فلا نثبت ولا نعارض لا من الوجهة المعرفية ولا من الوجهة الايديولوجية، ولذلك لن ندخل هنا في نقاش حول «طبيعة الروح» الاسلامية أو اليونانية، ولا حول تمثل المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين لروح هذه الفلسفة، ومع ذلك فنحن لا نملك إلا أن نسجل أن مفهوم «**الاجماع**» في الاسلام لا يعني ـ حسب علمنا ـ «كلمة القوة العليا» التي أشار إليها صاحبنا قبل، بل بالعكس ان الاجماع في الاسلام، سواء قصد به اجماع الأمة أو اجماع العلماء المجتهدين، وسواء حصر ذلك في مصر معيّن أو اشترط فيه أن يكون شاملا

---

(٨) نفس المرجع، ص (ز).

لبلاد الاسلام كلها، ان الاجماع في الاسلام إنما أخذ به كمصدر من مصادر التشريع في المسائل التي ليس فيها نص من «القوة العليا» المشار إليها، وإذن فهو بديل عنها عند غياب كلمتها. والنتيجة هي أنه إذا كان هناك شيء في الاسلام يفتح الباب أمام التفلسف ـ وهذا لا يعني أن الباب مغلق في الأصل ـ فهو الاعتراف للإجماع وبالتالي للاجتهاد كمصدر من مصادر التشريع.

صحيح أن «الاجماع» إذا أُخذ به كقانون للحياة، يعارض «الذاتية» بالمعنى الوجودي للكلمة بل هو منها على طرفي نقيض. **ولكن هل رفض «الذاتية» (بالمعنى الوجودي المعاصر) يعني رفض الفلسفة والتفلسف؟** أوَليست الوجودية، وبالتالي فكرة «الذاتية» نفسها، مجرد رد فعل على مذاهب فلسفية غير وجودية سابقة عليها...؟

لم يتمكن «رائد» الوجودية في العالم العربي من قراءة الفلسفة الاسلامية «قراءة وجودية»، لم يستطع العثور فيها على ما يسعفه في تأسيس «وجوديته» عربياً أو اسلامياً، لم يجدها «موجوداً من أجله» هو... فأنكر عليها حقها في «الوجود» ومع ذلك فيجب أن نعترف له ـ شاء ذلك أم كره ـ بأنه من أكبر «باعثي» هذه الفلسفة بل أنه أنشط حفار في قبورها. أوَلسنا ندين له بكثير من النصوص القديمة والدراسات المترجمة الحديثة؟

* * *

ومهما يكن، فباستثناء هذه «النزوة الوجودية» فإن البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية مستمر، والمنهج المعتمد هو «المنهج التاريخي» دوما... وإذا كانت الرؤية السلفية قد خنقت هذا المنهج مع «التلميذ» الذي استمعنا إليه قبل... فلنجرب حظنا مع ذات المنهج وقد **تسلح برؤية ليبرالية**... ومع «رائد» آخر من رواد العمل الفلسفي في العالم العربي الحديث، لنستمع إليه يقول:

«لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها ولا يستغني عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبنى الماضي على أساسه (...) ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة (...) وقد بُلي تاريخ الحياة العقلية في الاسلام بطائفة من هذه الفروض. فقيل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة، أو إن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا جمع وتأليف (...) أو إنه لا فلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها، ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رتبت عليه نتائج شتى لا

يزال يأخذ بها بعض الباحثين»[٩].

إن الخطاب هنا موجه إلى المستشرقين، وعلى رأسهم رينان، كما هو واضح من السابق، ويمكن القول أيضاً إنه موجه كذلك إلى «رائد» الوجودية في العالم العربي بوصفه ينتمي إلى مجموعة «بعض الباحثين» الذين يشير إليهم النص. ومهما يكن، فإن صاحبنا لا يقف طويلاً لا مع هؤلاء ولا مع أولئك، بل ينصرف تواً إلى عرض المنهج الذي يقترحه ويريد تطبيقه. وهذا المنهج مزيج (أو «جمع») بين «**المنهج التاريخي**»، و«**المنهج المقارن**»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتها العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن...»، و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، ولذلك يجب أن تتسع دائرتها لتشمل الفلسفة في القرون الوسطى باختلاف أوطانها وتباين الأديان التي عاشت في ظلها، وإذا فعلنا ذلك أدركنا «**أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب**» وأنه «**من هاتين الفلسفتين، مضافاً إليهما الدراسات اليهودية، يتكوّن تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى**». ليس هذا وحسب، بل لا بد من ربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية من جهة، والفلسفة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى. إننا بهذين النوعين من الربط سنجعل الفلسفة العربية تجد مكاناً خاصاً بها بين ما سبقها وما لحقها وما كان بجوارها. وبعبارة موجزة: «**لا بد أن نربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الانساني**» (ص ٢٢).

الرؤية الليبرالية «غير» متعصبة!، فليس يهمها فقط وضع الفلسفة الاسلامية في مكانها اللائق بل يهمها أيضاً «اكتمال» مراحل تاريخ الفكر الانساني. ولذلك فهي لا تقنع بالرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي» لدى المسلمين، بل لا تهتم بهذه «الجراثيم» لأن التاريخ ـ تاريخ الفكر الانساني ـ لم يبدأ مع بداية النظر العقلي لدى المسلمين بل بدأ ـ كفلسفة على الأقل ـ لدى اليونان. وإذن، **فماضي الفلسفة الاسلامية هو ماضي كل فلسفة: إنه الفلسفة اليونانية. أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية... إنه هذه الفلسفة نفسها.**

في إطار هذه النظرية «الليبرالية» لن نجد حرجاً في الاعتراف بأن الفلسفة

---

(٩) ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق**، مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٩. هذا وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب حوالى سنة ١٩٤٧.

الاسلامية أخذت عن الفلسفة اليونانية، ولن نشعر بالعجب إذا تبيّنا أن «روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الاسلامي»، وأن ديكارت ربما يكون قد تأثر في شكه بشك الغزالي، أو إذا لاحظنا أن هناك شبهاً بين «الكوجيتو وبين الرجل المعلق في الفضاء الذي قال به ابن سينا» (ص ٢٤).

المهم هو أننا قد أعطينا بعد أن أخذنا كما فعلت كل الشعوب التي كانت لها حضارة. وإذن فلقد كان لنا مكان في التاريخ، وذلك برهان على الأصالة.

* * *

ولكن أي تاريخ، وأية أصالة؟

ذلك هو السؤال الذي يطرحه الماركسي «العربي» الذي التحق أخيراً بـ «الركب»، ركب الباحثين عن الأصالة في التراث العربي الاسلامي. إنه إذ ينتقد بعنف الرؤية السلفية والرؤية الاستشراقية يرحب، من ناحية الشكل، بمحاولة صاحب المنهج التاريخي ـ الليبرالي النزعة ـ التي يرى فيها «أساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث»، ولكنه يؤاخذ عليه انصراف تفكيره إلى «معنى التاريخ الذاتي للأفكار والمفكرين» واقتصاره على النظر إلى التصوف ـ وهو الموضوع الذي اختاره لتطبيق منهجه ـ بوصفه «ظاهرة ذاتية» فقط، لا بوصفه كذلك «ظاهرة اجتماعية من حيث كونه تعبيراً عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين (. . .) وإذا أطل على شيء آخر خارج الذات، فليس هناك سوى تجارب «ذاتيات» فردية أخرى[١٠]. . . هذا فضلاً عن كون صاحب هذا «المنهج التاريخي المقارن»، الليبرالي النزعة، قد اقتصر على هذا الجانب ـ جانب النزعة الروحية في الفلسفة الاسلامية ـ مهملاً جوانب أخرى. . . وبالضبط النزعة ـ أو **النزعات المادية**.

وهذه «النزعات» بالذات هي التي يريد الماركسي «العربي» الكشف عنها وإبرازها. أما سلاحه فمعروف أنه «المنهج المادي التاريخي». فلننظر إلى الكيفية التي «سيطبق» بها هذا المنهج، قبل عرض النتائج النهائية التي سيستخلصها «بواسطته».

ينطلق الماركسي «العربي» من أن «تاريخ كل مجتمع ـ منذ المشاعة البدائية الأولى ـ هو تاريخ صراع بين الطبقات» وأن الانسانية شهدت في تطورها، من خلال هذا الصراع، مرحلة عبودية، ثم مرحلة اقطاعية، ثم مرحلة رأسمالية، وأخيراً تأتي المرحلة الاشتراكية. ومن هنا فإن «تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور

---

(١٠) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

المجتمع، سواء في أوروبا أم في بلاد العرب والاسلام أم في الهند والصين، كان يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية» باعتبار أن وجهة النظر المثالية كانت تمثل ايديولوجيا القوى الاجتماعية المعرقلة للتقدم ووجهة النظر المادية كانت تمثل، بالعكس من ذلك، ايديولوجيا القوى الاجتماعية العاملة من أجل التقدم، أي ايديولوجيا الطبقات الكادحة والمحرومة. ومن هنا فإن البحث عن الأصالة الحقيقية في الفلسفة الاسلامية، الأصالة المنسجمة مع اتجاه التطور والمعبرة عن ايديولوجيا الطبقات المناضلة من أجله، يجب أن يستهدف الكشف عن «النزعات المادية».

و «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية» يجب أن تحدد ضمن، ومن خلال، «الأشكال المادية الفلسفية كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية»، وهي: ١ ـ «**المادية الساذجة**» المعبرة عن «نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي التي وصفت قديماً بالديمقراطية العبودية» وأبرز ممثليها طالس وانكسيمانس وانكساندر وهيراقليط وديمقريطس وابيقور، ٢ ـ «**المادية الميتافيزيقية**»... مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر (...) وكانت تعبّر عن ايديولوجية البرجوازية الناشئة (؟) وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر» ٣ ـ «**مادية الديمقراطيين الثوريين**... خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبة الشرقية وآسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية إلى الرأسمالية وهي تعبّر ـ بالأساس ـ عن ايديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالأكثر»، ٤ ـ «**المادية الديالكتيكية** وهي الشكل الأخير للمادية تاريخياً، حتى مرحلتنا الحاضرة هي المادية الماركسية معبرة عن ايديولوجيا البروليتاريا...»[١١].

البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية يتطلب، إذن، في نظر الماركسي «العربي» مقارنة نزعاتها المادية مع أحد هذه الأشكال «التاريخية» الأربعة من المادية. وهكذا فعلى الرغم من أن «المادية الفلسفية العربية الاسلامية... كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثناياها الدراسات اللاهوتية الاسلامية...» فإنه بالنظر إلى «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً في المجتمع العربي الاسلامي خلال العصور العباسية» وبالنظر كذلك إلى «طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور»... إنه بالنظر إلى «هذين العاملين الرئيسيين ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث (العربي الاسلامي) اتخذت أشكالاً غير

---

(١١) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٥.

ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الديالكتيكية بمستواها الملائم للوضع التاريخي ذاك»[١٢].

هكذا تم منذ البداية تحديد وضع الفلسفة العربية الاسلامية، وضعها التاريخي بين الفلسفات... ووضعها الاجتماعي بين الايديولوجيات. إن «المادية الفلسفية العربية الاسلامية» يجب أن تكون في آن واحد تعبيراً عن «طابع أسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي» و«طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية»... ويجب أن تكون، نظراً للتداخل بين أنماط الانتاج المذكورة، مترددة بين الأشكال التي «تلائم» تلك الأنماط الانتاجية في تداخلها.

لقد تم تقرير كل شيء من البداية وما على الفلسفة الاسلامية إلا أن تدخل أحد القوالب الجاهزة... ومهمة الباحث المؤرخ ستكون الاجتهاد في مقاربة هذه الفلسفة مع أحد هذه القوالب، وبالضبط القالب «الملائم»، لها «تاريخياً»... إنه **«المنهج» الجدلي المطبق» الذي يحاول الماركسي «العربي» تطبيقه للبرهنة ـ عربياً ـ على صحته، وبالتالي على أصالة الموضوع. فالأصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملاءمة مع أحد القوالب الجاهزة.**

بعد تقرير «المنهج المطبَّق» يأتي السرد المطول للمعلومات المعروفة في الكلام والتصوف والفلسفة بالمشرق لينتهي بنا التطواف أخيراً إلى النتيجة التالية وهي أنه على الرغم من «قصر عمر الفلسفة العربية» **فإن «ظروف المجتمع العربي الاسلامي» قد هيأت لها «ما مكنها أن تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية. فهي من ناحية أولى أعادت الحياة من جديد إلى الفلسفة اليونانية بعد أن أصابها التشتت والتبعثر والانزواء، بضعة أجيال، في بعض الأديرة والمدارس النسطورية واليعقوبية والفارسية (...) وهي ـ من ناحية ثانية ـ طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الأوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة»**[١٣].

وهكذا فنظراً إلى «الاختلاف النوعي الشامل بين المجتمعين: اليوناني ـ الروماني القديم من جانب والعربي الاسلامي في العصر الوسيط من جانب آخر، كان من غير الطبيعي وغير الواقعي بوجه مطلق أن تتعامل الفلسفة العربية مع الفلسفة اليونانية بدلالاتها ومضامينها القديمة نفسها التي كانت لها في ظل المجتمع العبودي الذي زالت أشكال علاقاته الانتاجية وحلّت محلها أشكال علاقات انتاجية من نوع جديد، مع

---

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨.
(١٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٥.

أشكال تاريخية جديدة للمعرفة وللتصورات البشرية عن العالم».

ليس هذا وحسب، بل إنه نظراً كذلك إلى «أن الفلسفة اليونانية لم تكن المصدر الوحيد للفلسفة العربية الاسلامية (لقد كان هناك الاسلام والميراث الفارسي والهندي. . .) فإنه ما كان يمكن أن تحتل هذه الفلسفة (اليونانية) مكانها في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي دون أن ينالها التغيير والتعديل سواء في دلالتها ومضامينها الفلسفية أم في محتوياتها الايديولوجية لأنه ليس من الممكن أن يكون شكل ايديولوجية المجتمع العبودي الوثني هو نفسه شكل ايديولوجية المجتمع الاقطاعي التجاري الاسلامي الأكثر تنوعاً وتعقيداً. . .» ومن هنا ـ **لست أدري كيف؟** ـ «الميول والمواقف المادية التي احتوتها الفلسفة العربية الاسلامية عبر صراع هائل ضمن آليتها الداخلية مع الميول والمواقف المثالية، ولا سيما مثالية الفلسفة اليونانية حتى الأرسطية منها فضلاً عن الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلقد «كان لظهور النزعات المادية في الفلسفة (العربية الاسلامية) علاقة أساسية. . . بالتطور الاقتصادي في العالم العربي، ذلك التطور الذي كان الدافع إليه ـ ابتداء (؟) ـ **تحقيق منجزات علمية وتكنيكية في علوم** الطبيعة والرياضيات التي كانت جزءاً من الفلسفة. من هذا الوجه كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوروبي وتأثر الفلسفة الأوروبية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. **إن هذه البداية كانت الطريق الأول لتوجه الفلسفة الأوروبية نحو النزعات المادية**»[١٤].

الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب ايديولوجي سافر. وبالتالي فهو يحمل معه، ومستعد لأن يحمل بطبيعته، كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها ايديولوجياً عند صاحبها. صحيح أنه لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن الايديولوجيا، ولكن صحيح كذلك أن الخطاب الفلسفي ذاته هو أكثر أنواع الخطاب الايديولوجي تجريداً. . . أي إخفاء لطابعه الايديولوجي. بعبارة أخرى **لا يكون الخطاب الفلسفي جديراً بهذا الإسم إلا إذا استطاع أن يحوّل الايديولوجي إلى نظري، إلا إذا استطاع أن يجعل من قضيته قضية كلية ضرورية على مستوى الخطاب**. إن ذلك هو ما يعطي القدرة للخطاب الفلسفي على توفير ذلك الحد الأدنى من التطورات المشتركة التي تجعل التفاعل بين التيارات الايديولوجية ممكناً، ويجعل الحركة فيها تتجه ـ بالتالي ـ إلى الأمام، وذلك هو طريق التقدم على صعيد الفكر النظري.

---

(١٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٧ ـ ٧١١.

وإذا نظرنا الآن على ضوء هذه الملاحظات السريعة إلى النماذج والعينات التي عرضناها قبل من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وجدنا أنفسنا أمام أفكار وأطروحات تؤكد بنفسها **تهافت الخطاب** الذي يحملها، ذلك أنه ليس من بين «النماذج» السابقة من استطاع أن يجعل القضية التي يدافع عنها قضية كلية ضرورية حتى على مستوى خطابه هو نفسه، هذا فضلاً عن عجزها عن بناء عالم متماسك يمكن الركون إليه ولو لبعض الوقت.

بالنسبة **للخطاب السلفي** رأينا كيف أدت «المقدمة» الأساسية التي انطلق منها ـ الرجوع إلى «الجراثيم الأولى للنظر العقلي في الاسلام» ـ إلى عكس النتيجة التي كان يتوخاها أول الأمر. ولم يكن ليحصل هذا لو لم تكن «المقدمة» ذاتها «مستعدة» لذلك. وواضح أن عدم إدراك الخطاب المؤسس عليها لهذا الأمر دليل على ضعفه وتهافته. لقد **فهم صاحب «التمهيد» المنهج التاريخي على أنه العودة إلى «البداية» والانطلاق منها صعداً إلى «الحاضر» تماماً كما تفعل ـ أو تريد أن تفعل ـ النزعة السلفية. وبعبارة أخرى لقد طابق صاحب «التمهيد» دون أن يشعر ـ بين «المنهج السلفي» والمنهج التاريخي، فانطلق من مقدمة سلفية في جوهرها تاريخية في شكلها، فكان من الضروري أن تكون النتيجة سلفية.**

أما بالنسبة **للخطاب الليبرالي** ـ في الفلسفة الاسلامية ـ فقد انتهى هو الآخر إلى عكس النتيجة التي كان يريدها: **انتهى ضمنياً إلى عكس ما كان يريده صراحة.** لقد كان النموذج الذي عرضناه ـ ولربما كان أمتن النماذج الليبرالية ـ يهدف إلى إضفاء «المعقولية التاريخية» على تراثنا الفلسفي: نقصد بذلك وضعه في مكانه «المعقول» من تاريخ الفكر البشري. وهكذا فـ«الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب» وهما معاً تشكلان **الفلسفة** في القرون الوسطى التي تشكل حلقة وسطى بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة. إلى هنا يمكن القول بأن صاحبنا قد «نجح» في «العثور» للفلسفة الاسلامية على «مكان» في التاريخ.

ولكن لفائدة من؟ وعلى حساب من؟

إن وضع «الفلسفة العربية في الشرق» في مقابلة «الفلسفة اللاتينية في الغرب» ـ أي كجزء مكمل لها ـ يعني توظيفها **لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي**، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط: حلقة القرون الوسطى. **وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية**، على حساب «أصالتها». بل على حساب تفوّقها على «الفلسفة اللاتينية في الغرب» التي لم تكن شيئاً مذكوراً ازاءها... حتى بالنسبة للمستشرقين أنفسهم... هكذا **يأتي «إثبات» «المعقولية التاريخية» على حساب الأصالة والتاريخية معاً...**

هـذا من جهة، ومن جهـة أخرى نجـد القضية معكـوسة تمـاماً عنـد «تـطبيق» المنهـج. ذلك أن هـاجس الأصالـة الذي هيمن عـلى صاحب المنهـج جعله يختـار من الموضوعات تلك التي تنفرد بها «الفلسفة العـربية في الشرق» ولا نجـدها في «الفلسفـة اللاتينية في الغـرب»، أعني «نظريـة السعادة أو الاتصـال» و «نظريـة النبوة» و «النفس وخلودها عند ابن سينا»... وواضح أن الأمـر يتعلق هنا **بخـطاب اللاعقـل في مملكة العقل**. وبعبارة أخرى ان «**إثبات**» **الأصالة يأتي هنا على حساب «العقلانية»، وبالتالي، على حساب «المعقولية التاريخية»** المشار إليها قبل (باعتبارها تقوم أساساً على أنها «النمو العقلاني» في التاريخ).

هنا أيضاً تقودنا المقدمات إلى عكس النتائج المطلوبة منها.

يبقى أخيراً **خطاب الماركسي «العربي»** في الفلسفة الاسلامية وهو ـ كما لاحظنا قبل ـ **خطاب من أجل «المنهج المطبق» أكثر منه محاولة لتطبيق المنهج**. والواقـع أن المرء لا يملك، وهـو يقـرأ نصـوص هـذا الخـطاب، إلا أن يتسـاءل: ومـاذا يبقى في هـذه النصوص لو جردناها من القوالب النظرية الجاهزة؟

إن الجواب الذي يفرض نفسه علينا ـ شئنا ذلك أم أبينا ـ هو أن يبقى هو نفس البضاعة المعرفية الرائجة التي يعـرضها كـل من السلفي والليبرالي في قـوالبه ويـوظفها لأغراضه. نعم ليس من الضروري أن يأتينا المـاركسي «العربي» ـ دون غـيره ـ بمعارف جديدة... ولكنه مطالب بتقـديم تصور جـديد، تتحقق فيـه **الوحـدة العضويـة بين الشكـل والمضمـون، بـين المنهـج والمـوضـوع، بـين القـالب والمـادة، بـين النـظريـة و «الممارسة النظرية»**. ذلك أن الخطاب الماركسي خطاب جـدلي بطبيعتـه، بمعنى أن ما يميـزه هو هيمنـة العلاقـة الجدليـة بين منهجـه ومـوضـوعـه: المنهـج يكيّف نفسـه مـع الموضوع، والموضوع يغتني، بل يتجدد، بفعالية المنهج... ان ذلك هـو سر قوة هـذا الخطاب... عندما يكون حقيقياً. إنه في هذه الحالة يفرض نفسه عليك فـرضاً: **إمـا أن تأخذه ككل... وإما أن تتركه ككل**.

أما الخطاب الذي ينسجه الماركسي «العربي» فـما أيسر أن تفصل فيـه بين المـادة والشكل... بين القوالب العامة الجاهزة... والمادة الذائعة الجامدة.

لماذا؟

لأنه يقدم نفسـه في صورة خـطاب ايديـولوجي سـاذج... خطاب ينـافح عن نفسـه في كل خـطوة من خطواتـه، فيقدم هكـذا، من ذات نفسه، الحجـة عـلى أنـه خطاب «ايديولوجيا مستوردة» كما يتهمه بذلك «السلفي»...

وإنه لكذلك فعلاً... ما دام لا يصنع قوالبه محلياً.

ثانياً: من أجل «فلسفة عربية» معاصرة

«ومهما يكن من أمر، فإن العالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وليبنز واسبينوزا وكانت وبرغسون. ومعظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب، خفاقة تستضيء بنور غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً»[١٥].

ذلك ما كتبه منذ عشرين سنة أحد رواد الدرس الفلسفي الحديث في العالم العربي الحديث، وهو بصدد التأريخ للانتاج الفلسفي في الفكر العربي منذ بدء اليقظة العربية الحديثة... الانتاج الذي حاول تصنيفه إلى اتجاهات وتيارات، متبعاً نفس التصنيف الغربي (الاتجاه المادي، الاتجاه العقلي، الاتجاه الروحي، المذهب التكاملي، الاتجاه الوجودي، الاتجاه الشخصاني، الاتجاه العلمي) مما جعل منه هو الآخر مؤرخاً «يستضيء بنور غيره»...

وبعد أزيد من عشر سنوات من تاريخ إصدار هذا الحكم كتب أحد قدماء المتخرجين من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة مقالة بعنوان «هل هناك حقاً فلسفة عربية»[١٦] يقول فيها: «إن ما سُمِّي بالاتجاهات الفلسفية العربية (المعاصرة) ليس أكثر من طبعات عربية ـ بحكم اللغة التي كتبت بها ـ لاتجاهات غربية خالصة، وهي طبعات تختلف بالطبع في صياغتها ودرجة استيعابها للأصول، ومبلغ تمثلها للتراث الغربي، ومن ثم افتقدت إلى السمات الخاصة، التي تشكل الطابع القومي الخاص، لكل فلسفة أصيلة».

حكم مماثل للحكم الأول... ولكنه يذكّرنا، هذه المرة، بالحكم الذي أصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وعلى رأسهم رينان الذي وصفها بأنها لم تكن سوى «فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية»... **هكذا نجعل حكم الغرب علينا بالأمس يصدق على واقعنا في الحاضر**... هل نحتاج إلى التساؤل عما إذا كان هذا الحكم يندرج في نفس الدائرة التي ينتمي إليها الأول، دائرة «يستضيء بنور غيره»؟

ومهما يكن، فإن ما نريد ابرازه هو كون «مؤرخي» ما يسمى بـ«الفلسفة

---

(١٥) جميل صليبا في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر الفلسفي في مائة سنة** (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ٣٩٩.

(١٦) أمير اسكندر، «هل هناك حقاً فلسفة عربية؟» **قضايا عربية**، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤)، ص ٤١ ـ ٤٢.

العربية المعاصرة» **واقعين**، هم أيضاً، تحت ضغط الاشكالية العامة التي تُنْطِقُ هذه الفلسفة اشكالية «الأصالة والمعاصرة». إنهم إذ يعترفون لها بكونها «فلسفة **معاصرة**» ـ وإلا فكيف يمكن تبرير حديثهم عنها بوصفها كذلك ـ لا يرون فيها أية أصالة: إما لأنها «**لا تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً**» كما ينص الحكم الأول، وإما لأنها **تفتقد** «إلى السمات الخاصة التي تشكل **الطابع القومي** الخاص بكل فلسفة أصيلة» كما يقرر الحكم الثاني.

«الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» «**تفتقد العالمية**»... و«**الفلسفة العربية المعاصرة**» **ليست** «**أصيلة**» لأنها **تفتقد** «**المطابع القومي الخاص**» وقد يتساءل القارىء أي الحكمين هو الصحيح؟

ونجيب: هما معاً، حسب منطق نقائض وتناقضات الخطاب العربي المعاصر...

* * *

وبعد، فلقد كان بإمكاننا ادراج هذه الفقرة في الفصل السابق والاستعاضة بها عن تكليف القارىء مشقة التطواف معنا بين نصوص الوجه الآخر من الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ـ الوجه الذي يقدم لنا «محاولات» المفكرين العرب المعاصرين انشاء «فلسفة عربية» جديدة ـ أصيلة ومعاصرة ـ كان بإمكاننا الاكتفاء بذلك لو أن هدفنا في هذا الكتاب هو عرض المضامين وتحليلها والحكم لها أو عليها. ولكن بما أن هدفنا هنا هو فحص الخطاب نفسه، أي بيان طبيعته وجلاء نقائضه وتناقضاته، فإنه لا مناص لنا من التعامل معه من خلال نصوصه بهدف حمله على الكشف عن «عيوبه» بنفسه.

وبما أن الأمر يتعلق هنا بخطاب يريد أن يكون «فلسفة» أي بخطاب يقدم نفسه في صورة بناء فكري متماسك ـ أو على الأقل يفترض فيه الطموح إلى ذلك ـ فإننا سنتجنب عن عمد التعامل معه «فلسفياً». ذلك لأن الدخول معه في مناقشات «فلسفية» يعني «السقوط في حبائله»، يعني الوقوع تحت ضغط اشكاليته، وبالتالي «التعاون» معه ـ لفائدته أو ضداً عليه ـ على انتاج خطاب مماثل له... أي إعادة انتاجه. الشيء الذي يعني في جميع الأحوال تغطيته إن لم يكن: احتضانه... هذا في حين أننا نريد أن نفضحه، لا أن نتستر عليه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن هذا الخطاب «الفلسفي» لا يخفي نهضويته، بل يؤكدها صراحة أو يفصح عنها ضمنياً، فإنه سيكون علينا أن نحاسبه من هذا المنطلق كذلك، أي بوصفه خطاباً يريد أن يدشن نهضة فلسفية.

يتعلق الأمر إذن بالكشف عن تناقضات هذا النوع من الخطاب على المستويين: المنطقي والايديولوجي...

- على المستوى **المنطقي** لأنه يريد أن يكون «**فلسفة**».
- وعلى المستوى **الايديولوجي** لأنه يريد أن يكون فلسفة «**عربية**».
- لنبدأ، إذن، بفحص «النماذج» الرئيسية، لنخلص إلى الحكم العام في الخاتمة.

* * *

إذا نظرنا إلى الفلسفات الوجودية التي عرفتها أوروبا في هذا القرن بوصفها تعبّر، من قريب أو بعيد، عن جوانب من الواقع الأوروبي، الاجتماعي ـ التاريخي، أي بوصفها شكلاً من أشكال الانعكاس الايديولوجي للواقع على الفكر، وجدنا ما يبرر ظهورها وانتشارها وما يفسر أطروحاتها ودعاواها في الواقع الأوروبي ذاته. فهل نستطيع أن نجد في الواقع العربي الحديث والمعاصر ما يبرر الدعوة إلى فلسفة «وجودية»؟

إذا نظرنا إلى المسألة من خلال منظور يقرأ العلاقة بين الفكر والواقع قراءة سطحية، ليربط بينهما ربطاً ميكانيكياً سطحياً كذلك، أمكن القول إن ما عاناه العالم العربي من خيبة الأمل عقب الحرب العالمية الأولى بسبب تنكّر الحلفاء له وإجهاض الاستعمار لمشاريعه النهضوية بفرض الاحتلال المباشر عليه، كان «لا بد» أن يؤدي إلى نوع من الانكفاء على الذات والنفور من «الآخرين»... وبالتالي حمل الفكر العربي على «الاستجابة» لأطروحات الفلسفات الوجودية في الغرب، باعتبار أن هذه الأطروحات نفسها كانت التعبير الايديولوجي عن الواقع المأساوي الذي أفرزه في أوروبا تطور النظام الرأسمالي واستفحال تناقضاته التي انفجرت من خلال الحرب العالمية الأولى...

ولكن النظر إلى المسألة من خلال منظور جدلي يؤكد على العلاقة بين الفكر والواقع في اطارها الاجتماعي ـ الثقافي بكل ما يزخر به من ترابط وتعقيدات سيجعلنا نأخذ بعين الاعتبار الكامل المعطيين التاليين: كون الفلسفات الوجودية في أوروبا جاءت لتعلن فشل الفلسفة المثالية ـ في المانيا خاصة ـ في حل مشاكل الفكر الأوروبي وتحقيق طموحاته من جهة، وبالتالي كونها ذات جوانب ايجابية تتمثل بكيفية خاصة في بعض أطروحاتها، كالقول بأسبقية الوجود على الماهية والتأكيد على قضايا الانسان الأساسية كالحرية وغيرها، من جهة ثانية.

وهكذا فإذا كان «لا بد» أن تجد الفلسفات الوجودية الأوروبية أصداء لها في

عالمنا العربي نظراً للاحتكاك الثقافي مع الغرب من جهة ولطابع المأساة الذي طبع واقعه من جهة ثانية، فإن المنطق ـ والمنطق النهضوي على الأقل ـ كان يفرض أن يتردد في عالمنا الفكري الجانب «الرافض» في الوجودية، أعني أطروحاتها حول الحرية والالتزام... الخ، لا الجانب اللاعقلاني فيها، خصوصاً والواقع المأساوي الذي كان يعيشه العالم العربي ـ ولا يزال ـ واقع يستحث الثورة عليه، لا تكريسه والاستسلام له. وبعبارة أخرى: إنه من الممكن أن يفهم المرء لماذا ترددت أصداء أطروحات وجودية معينة في العالم العربي مثل تلك التي تطرح قضية الحرية، كما حصل في مجال الأدب لاحقاً، ولكن الذي لا يمكن المرء أن يجد له مبرراً ما هو **تبني الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية**. لقد كان هناك في أوروبا ما يبرر حملات التشكيك في العقل والعلم ـ على الأقل لأن العقل كان هناك في صراع مع نفسه، ولأن العلم كان يجتاز إحدى أزمات نموه ـ أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمور من موقع التطلع إلى النهضة، بَلْه انجاز الثورة.

ذلك ما يفرضه المنطق، منطق العقل ومنطق التطور معاً... ولكن الأمور في عالمنا العربي يبدو أنها «لا تخضع» لأي من المنطقين. فالوجودية التي روَّج لها رائدها في الفكر العربي[17] منذ أوائل الأربعينات من هذا القرن قد تبنت أكثر الأطروحات لا عقلانية في الفلسفات الوجودية، بل إنها، أكثر من ذلك ـ سكتت عن كل ما يمكن أن يصلح للتوظيف في العالم العربي لخدمة قضيته الأساسية قضية النهضة، قضية التحرر السياسي والفكري... كل ذلك دون أن يشعر صاحبها بأي تناقض بين «وجوديته» المفرطة في ذاتيتها وبين الاطار الفكري النهضوي التي تتحرك داخله.

يتعلق الأمر، إذن، بإبراز الطابع اللاعقلاني المهيمن في هذه «الوجودية» فضلاً عن الكشف عن تناقضاتها على مستوى الخطاب الذي تعبّر به عن نفسها.

يصرّ رائد الوجودية في العالم العربي على تكريس ثنائية صميمة على المستويين: الانطولوجي والمعرفي. فعلى المستوى الانطولوجي هناك «الوجود الفيزيائي» من جهة، و «الوجود الذاتي» من جهة ثانية، (لاحظ غياب الوجود الاجتماعي: المجتمع والتاريخ). أما على الصعيد المعرفي فهناك «العقل» وهو خاص بالوجود الفيزيائي، وهناك «الوجدان»[18] وهو خاص بالوجود الذاتي. وبما أن موضوع فلسفة صاحبنا هو

---

(١٧) يتعلق الأمر بالأستاذ عبد الرحمن بدوي. وسنعتمد في هذا العرض على كتابه الأساسي: **الزمان الوجودي** الذي كتبه عام ١٩٤٣ كما ينص على ذلك في تصديره. هذا والطبعة التي سنحيل إليها هي الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٥ عن مكتبة النهضة المصرية في القاهرة.

(١٨) يعرّف بدوي الوجدان بأنه «الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال =

الوجود الذاتي، فإنه يرى أن من أولى المهام التي يتعين القيام بها هي الزام العقل حدوده ـ أي حدود الوجود الفيزيائي ـ ومنعه بالتالي من التطاول على الوجود الآخر. . . الوجود الذاتي (ص ٢٠٨).

إذا كان منطق العقل يقوم على مبدأ عدم التناقض فإن منطق الوجدان «يحتفظ للتقابل بكل حدته وتوتره» ولذلك فهو «**منطق التوتر**». . . وبما أن الوجود هو نسيج من المتناقضات، فمن «يستطيع الزعم بأن الوجود معقول كما خيّل للمثاليين والعقليين بوجه عام؟» ثم يضيف: «ونقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي. أوَليس في القول بأن الوجود نسيج الأضداد وأن كل شيء يحتوي على النقيضين في آن واحد، قضاء على مبدأ هذا المنطق المعقول، مبدأ عدم التناقض؟ إن الوجود الواقعي لامعقول من ألفه إلى يائه، لأنه كما رأينا نسيج من المتقابلات، وكل متقابل له من الدرجة ما لمقابله تماماً، أعني الدرجة في حقيقة الوجود، فلا مجال بعد للتحدث عن المعقولية، بمعنى السير على مبدأ عدم التناقض. إنما يصح هذا المبدأ في مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات، أي اللاوجود بمعنى انقطاع الوجود» (ص ١٨٢).

نحن هنا لا نناقش، وليس من مهمتنا أن نناقش رائد الوجودية في الفكر العربي المعاصر، في أطروحاته الوجودية. فقد نُسلّم له بـ «حرية» المعاناة «الوجودية» بالطريقة التي يرتضيها. وأكثر من ذلك قد نسلّم له ـ جدلاً على الأقل ـ بأن مبدأ عدم التناقض إنما يصح العمل به في «مملكة الفكر وحدها، مملكة المجردات» حسب تعبيره. **ولكن يبقى مع ذلك أن خطابه، أي كلامه عن الوجودية كما يفهمها أو يعانيها، جزء لا يتجزأ من «مملكة الفكر». وإذا كان الأمر كذلك ـ وهل الكلام شيء آخر غير التعبير عن الفكر ـ فهل يجوز له عدم التقيد ـ حين الكلام ـ بمبدأ عدم التناقض؟** وبعبارة أخرى إذا كان منطق الوجود، الوجود الحي، الذي هو دوماً في «مشاقة مع نفسه» يقوم على الغاء مبدأ عدم التناقض واستبداله بمبدأ «توتر الوجود مع ذاته باستمرار» كما يقترح صاحبنا، فهل يجوز لخطاب ما حول الوجود المتوتر هذا ـ أو حول غيره من الموضوعات ـ أن يتحرر من التقيد بمبدأ عدم التناقض؟

أظن أن الحديث عن «منطق الوجود» لا يمكن أن يتم بغير «منطق العقل». . . وبالتالي لا بد من التقيد بمبدأ عدم التناقض. . . وإلا كان هذا الحديث حديثاً متناقضاً، بل «متهافتاً» باصطلاح الغزالي.

= العاطفة والإرادة». بدوي، نفس المرجع، ص ٢٠٦. هذا وسنشير إلى صفحات الكتاب داخل النص كلما تعلق الأمر باستشهاد.

وفي المعطيات التالية ما يبرر الحكم على خطاب صاحبنا بالتناقض... بل بالتهافت.

يعرض رائد الوجودية في العالم العربي المعاصر نظريته في الوجود قائلاً: «الوجود في نظرنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في ذاته، ولا اتصال مباشر بين ذات وأخرى، أي أننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل. وإذا كان كذلك فلا مجال إذن للقول بالاتصال المباشر» (ص ١٨٨). وهو إذ يقرر ذلك يؤكد «بكل وضوح وتمييز: إن الوجود وجود الذات، وهذه الذات ليست واحدة. ثمة كثرة لا نهاية لها وكل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها، تكون بذاتها كلاً واحداً والاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عددية لا سبيل مطلقاً إلى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة وإنما السبيل إلى ذلك بواسطة الطفرة من الذات إلى الذات» ثم يضيف: «والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجري فيه، وإلا وقعنا في الاتصال، أي فيما حاولنا تجنبه. أما كيف تتيسر الطفرة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع حلها بطريقة معقولة، لسبب بسيط هو أنها بعينها اللامعقول الأكبر. ولكي نفهم فكرتها على هذا النحو لا بد من القول بفكرتين: اللامعقول واللاعلية» (ص ١٩١).

يمكن أن نطرح هنا سؤالاً جانبياً فنقول: كيف يمكن أن «نفهم» ـ وعملية الفهم عملية عقلية ـ باعتماد فكرتي اللامعقول واللاعلية؟ كيف يمكن في اطار اللامعقول واللاعلية ممارسة «الفهم» أي المعقولية؟

يمكن التغاضي عن مثل هذه التناقضات «الجزئية»، ولكن الذي لا يمكن السكوت عنه هو التناقض «الأكبر» ـ نضعه هنا مقابل عبارة اللامعقول الأكبر ـ الذي يخص الهيكل العام لهذا الخطاب. إن صاحبنا يقدم لنا الوجود الذاتي في مقابل الوجود الفيزيائي، والوجدان في مقابل العقل، ويؤكد كما أبرزنا ذلك من قبل على ضرورة الفصل بينهما قصد الحيلولة ـ كما يقول ـ دون طغيان العقل على ميدان الوجدان (ص ٢٠٨). ومع ذلك كله لا يتردد صاحبنا في التماس السند لمذهبه الوجودي من العلم، أي من العقل ومملكته. يقول مثلاً: «وقد أتت النتائج الأخيرة للفيزياء مؤيدة لما نقول هنا عن اللامعقول» (ص ١٩١). وأيضاً «فما انتهى إليه العلم، إذن، من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلّي المتصل هو ما نؤكده نحن هنا من الناحية الوجودية في قولنا بالطفرة الوجودية. والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر من القول باللامعقول واستبعاد العلّي، بل يمتد إلى الغاء فكرة المتصل في تركيب المادة والضوء على السواء» (ص ١٩٣ ـ ١٩٤)، ويضيف قائلاً «وهكذا نرى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به فيما يتصل

بالوجود الذاتي بوجه عام، ومن الواضح أنه إذا كنا في الفيزياء نهب الذرات فردية كاملة ونقول بالانفصال في تركيب المادة والضوء، فمن باب أولى أن نجعل للذوات الواعية استقلالاً كاملاً وعزلة، وأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالطفرة، وإلا كنا نمنح المادة من الاستقلال والفردية ما نحرم منه الذات الواعية. فالقول بوجود الطفرة ضروري إذن في الوجود الذاتي ضرورته في الوجود الفيزيائي». ليس هذا وحسب، بل إن «الوضع الأخير كما وضعته الميكانيكا التموجية يؤيد أيضاً ما نقوله هنا من ضرورة المواصلة إلى جانب الطفرة فهي تريد أن تحقق المواصلة بواسطة فكرة الموجة، وبربطها كل جُسيم بموجة ربطت بين المتصل والمنفصل وهذا ضروري من الناحية الوجودية نفسها» (ص ١٩٨).

وبعد، فهل يبقى مع هذا من معنى لقول صاحبنا: «ولا يجب مع ذلك أن نعد هذه الاهابة بالفيزياء دليلاً على حاجة علم الوجود إلى تبرير نتائجه بواسطة نتائج الفيزياء»؟ (ص ١٩٨).

الواقع أننا لسنا هنا أمام تناقض هيكلي في خطاب صاحبنا وحسب (استبعاد العقل والعلم، ثم الاستنجاد بهما)، وإنما نحن أمام «**وجودية علموية**»: وجودية تريد أن تؤسس نفسها على بعض النتائج الابيستيمولوجية التي أفرزها تطور العلم في أوائل هذا القرن عند اكتساحه عالم الذرة. وحتى في هذا المجال لا يخلو خطاب صاحبنا من التناقض، ذلك لأنه عندما يصف فكرة «الطفرة» بأنها «اللامعقول الأكبر»، ينسى ما سيقوله بعد عن الحل الذي اقترحته الميكانيكا الموجية لتجاوز مشكلة «الطفرة» هذه وهو الحل الذي أضفى المعقولية عليها (ربط كل جُسيم بموجة).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاشارة إلى أن صاحبنا يتجاهل قضية **الاسبقية التاريخية** عندما يقول «والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا القدر...» إن القضية هنا ليست قضية «شبه» بل قضية أسبقية تاريخية. ذلك أن مفاهيم «الانفصال» و«الطفرة» و«اللاحتمية»... الخ قد ظهرت وراجت في الفكر العلمي والفلسفي منذ العقد الأول من هذا القرن، أما هو فقد كتب رسالته في العقد الرابع بعد أن انتشرت هذه المفاهيم وشاعت وانتقلت من الميدان العلمي الضيق إلى الصحافة والشارع... وإذن فمن الضروري ـ اخلاصاً للحقيقة التاريخية ـ تحويل الجملة التي وردت في خطاب صاحبنا، وهي قوله: «وهكذا ترى أن نتائج الفيزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به»، (ص ١٩٧)، من الضروري تحويلها كما يلي: «**وهكذا ترى أن الاتجاه الذي قلنا به يسير منسجماً مع نتائج الفيزياء المعاصرة**».

ونحن عندما نقف عند هذه المسألة «الجزئية»، لا نفعل ذلك رغبة في «احصاء

الأنفاس»، كلا. إن الأمر يتعلق هنا **بآلية من آليات الخطاب النهضوي العربي المعاصر** التي يتعيّن الكشف عنها وفضحها. فكما يقرر الخطاب السلفي، مثلاً، ان نتائج العلوم الحديثة تأتي كل يوم لتؤكد ما «سبق أن قرره» هذا الجانب أو ذاك من تراثنا ـ أي ما نقرره نحن بعدياً بالنيابة عن أسلافنا ـ فكذلك يقرر الخطاب الفلسفي «الوجودي» العربي أن نتائج العلوم المعاصرة جاءت لتؤكد ما قرره هو بعدياً في ميدان الوجود. . . و «العقل العربي» لا يشعر بأي تناقض في مثل هذه الحالات: هو ينسج ـ هنا ـ على منوال العلم ليخرج بالنتيجة التالية، وهي أن العلم جاء ـ «فيما بعد» ـ مصدقاً لما بين يديه. **إنها النظرة السحرية للعالم التي ما زالت ذات نفوذ كبير في هذا العقل، العقل العربي.**

هناك جانب آخر لا بد من الاشارة إليه، ودائماً في إطار ربط الخطاب «الوجودي» الذي نحن بصدده بآليات الخطاب النهضوي العربي وخصائصه. يتعلق الأمر هذه المرة بآلية «التوفيق»، التي تحاول اخفاء نفسها هنا. ذلك أن المادة المعرفية (النظريات والآراء والمفاهيم والأفكار. . .) التي اعتمدها صاحبنا تتألف من جملة من المعطيات والمقولات ترجع إلى خطابين متنافرين بطبيعتهما: معطيات ومقولات الخطاب العلمي، ومعطيات ومقولات الخطاب الوجود ي بشقيه اللاهوتي (كيركغارد) والميتافيزيقي (هيدغر). وهكذا يمكن القول إن الجانب «الأصيل»، في خطاب صاحبنا ينحصر في محاولة التوفيق بين هذين النوعين من المعطيات. . . ومن سوء الحظ فإن عملية التوفيق هذه غير ذات موضوع.

على أن التوفيقية الثاوية وراء خطاب رائد الوجودية في فكرنا العربي المعاصر لم تكن غير ذات موضوع وحسب ـ بمعنى أنها تفتقد ما يبررها ـ بل إنها جاءت لتكرس اللامعقول بأعنف مظاهره ملتمسة له السند من العلم. نعم لقد ثارت الفلسفات الوجودية في أوروبا ضد «العقل». . . لكن لا «العقل»، هكذا بالإطلاق، بل ضد نوع من الفلسفات العقلية هو بالذات المثالية الألمانية وعلى رأسها مثالية هيغل. أما صاحبنا فقد نقل المعركة من معركة ضد المثالية إلى معركة ضد العقلانية عموماً، بل ضد العقل في كل زمان ومكان. وهذا ما يلاحظ بوضوح في بعض قراءاته «الوجودية» للتراث الفلسفي في الاسلام حيث نجده يمجد اللامعقول ويهاجم كل معقول[١٩].

* * *

(١٩) انظر على سبيل المثال المقدمة التي صدّر بها كتابه: **شخصيات قلقة في الاسلام**. وكذلك مقالته:
Abdurrahman Badawi, «L'Humanisme dans la pensée arabe,» *Studia Islamica,* VI MCMLVI.

نستطيع القول إن ما حاول خطاب «الوجودية العربية» اخفاءه بين ثنايا التعبير «الفلسفي»، قد ورد مكشوفاً في خطاب «**الجوانية**»، التي فضلت أن تكون صريحة صراحة الأسلوب الصحفي. إن «الجوانية»[٢٠] لا تكتفي بالإعلان عن طبيعتها النهضوية، بل **تصر كل الإصرار على تقديم «التلفيقية» و «اللاعقلانية»، و «الوعظية»... الخ على أنها «أصول عقيدة» و «فلسفة ثورة»** وإلى القارىء البيان.

يقول صاحبها: «الجوانية اسم أطلقته من سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد اطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (ص ٩).

والجوانية ليست «فلسفة» وحسب، بل إنها «عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع» وتتجه إلى «المعنى» و «القصد» من وراء اللفظ والوضع، وتنحو إلى «الفهم» و «التعاطف» لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل البنّاء مؤسساً على النظر الواعي، وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل» (ص ١٠).

والجوانية ليست عقيدة شخصية وحسب، بل هي «فلسفة ثورة لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة ايديولوجية لتحقيق أمرين لا بد منهما في مرحلة تطورنا التاريخي: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له، والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له. وهي فلسفة ثورة أيضاً لأنها تنشد المثل الأعلى في عليائه بلا ترخّص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادىء وإرادة التغيير والطموح إلى تقويم للأشياء جديد» (ص ١٠).

والجوانية ليست سهلة المأخذ كما قد يتوهم قارىء هذه السطور، بل هي «رحلة فلسفية طويلة» لا بد لمن يريد الاطلاع على «أسرارها» من أن يتهيأ نفسياً. «وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهداً روحياً خاصاً، يتطلب أن ينظر إلى الأمور «بعيون الروح» التي تحدّث عنها أفلاطون، ويتطلب كذلك «الانتباه الذهني» الذي جعله ديكارت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة أو ذلك «الوعي الترنسندنتالي» الذي رآه كانت مصباحاً لجميع عمليات التفكير...» (ص ١٤).

لا بد من كل ذلك وأكثر لأن «الجوانية على الطريق دائماً، ولا تعرف الوقوف

---

(٢٠) عثمان أمين، **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة** (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤). هذا وسنشير داخل النص إلى الصفحات، كما هي عادتنا.

ولا تريد الانغلاق» انها «محاولة للتعبير عن ايماننا العميق بضرورة الميتافيزيقا وكرامة المعرفة وسلطان الأخلاق» (ص ٢٦). ولذلك فهي تقوم على «تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، والرؤية عل المعاينة، والتمييز بين الداخل والخارج، وبين الكيف والكم، وبين بصر العقل وبصر العين» (ص ١٢١). فهي إذن «تنطوي على ضرب من الميتافيزيقا يمكن أن نسميها ميتافيزيقا «الرؤية الواعية» التي هي أقرب إلى الرؤية الفنية» (ص ١٢٧) ميتافيزيقا «تتبنى تفرقة الغزالي بين الرؤية «الحدسية» أو «النور الذي يقذفه الله في القلب» وبين طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقي» (ص ١٢٩). و «الجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى» (ص ١٣٧). ومع ذلك فيجب الانتباه إلى أن «الفلسفة عموماً والجوانية خصوصاً لا تعارض العلم ولا تناقضه لأن لكل منهما مجاله ومهمته». وإذن، فـ «لا تنافر بين العقل والحدس، بل هما عندنا متكاملان، وكل ما في الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئة وتبعيضاً في حين يدركها الحدس احاطة واجمالاً» (ص ٢٥).

بعد هذا الوصف الخارجي ـ ولنقل «البرّاني» ـ الذي تقدمه «الفلسفة الجوانية» عن نفسها يقف القارىء متلهفاً إلى التعرف على «مكنوناتها» و «جواهرها». . . ولكنه سرعان ما يبدأ في الإحساس بخيبة الأمل وهو يتقدم في قراءة «مدونة» صاحبها. ولا ترجع خيبة الأمل هذه إلى احساس القارىء بعدم قدرته على «الغوص» نتيجة عدم «التهيؤ الخاص» المطلوب منه في أول الكتاب. . . بل بالعكس، فصاحب الجوانية لا يقدّم لا على مستوى الخطاب ولا على مستوى «الرمز» ـ ما يتطلب تفكيراً أو معاناة. . . والحق أن ما يميز «الجوانية» عن مثيلاتها ـ أو على الأصح عن الفلسفات التي تلتقي معها في الاسم فقط ـ هو أنها ليست «جوانية» لا في أسلوبها ولا في مضمونها. . . فكل شيء فيها واضح وضوح المقالة الصحفية.

تريد «الجوانية» أن تجمع بين الماضي والحاضر. وهكذا تقدم لنا «قراءات» جوانية في اللغة وبعض جوانب التراث لا تخلو من تعسف. . . و «قراءات» جوانية كذلك في قضايا الحاضر مثل «الاشتراكية» و «الثورة». . . لا تخلو من «طرافة». . .

وهكذا فالأخلاق الاسلامية مثلاً «أخلاق جوانية» لأن العنصر الجواني في الأفعال هو حسن النية واستقامة الضمير (ص ١٩٨)، و «الجوانية تراعي ما يمكن أن نسميه في أخلاقيات أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) بلزوم الوسط» (ص ٢٠٤) وهي أيضاً أساس الأخلاق عند الصوفية كالغزالي وغيره.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فالجوانية ليست مجرد تجربة شخصية كالتصوف مثلاً بل هي «فلسفة قومية» وهي «روح الاشتراكية» (ص ٢٤٠) وأكثر من

ذلك فـ «**الأمة العربية تحمل رسالة جوانية**» (ص ٢٢٥). ذلك أن «الأمة العربية مثالية ومثاليتها تقوم على مبدأين جوانيين: العقل والأريحية. والعقل الذي يعتمد العربي عليه هو المتجلي في الايمان بالحق وفي تقديس العدالة (. . .) أما الأريحية فلا نزاع في أنها فضيلة عربية، إنها تسعى أن ينسى المرء نفسه وأن يعطي من نفسه لغيره. . .» (ص ٢٢٥) «أما رسالة الأمة العربية فتتلخص في أمور» منها «رعاية الكرامة الانسانية» و «نشر الروحية» وتحقيق «الاشتراكية الديمقراطية التعاونية لأن المجتمع العربي كما قلنا يعلي من شأن العقل والأريحية ولذلك وجب أن تقوم اشتراكيته على علاقات الاخوّة والصداقة بين أفراده» (ص ٢٣٠) ليس هذا وحسب، بل ان «الاشتراكية العربية ليست نظريات ولا «ايديولوجيات» ولا قوانين ولا مظاهر، بل هي أصول عقيدة قد استقرت في النفوس وجرت مجرى الطبائع فأصبحت فلسفة ثورة انسانية تتمثل في العطف على المحرومين والمظلومين والاستنكار للمحتكرين والمستغلين وتؤمن بسيادة الشعب والمساواة بين المواطنين» (ص ٢٤٣).

وليس «الماضي» و «الحاضر» وحدهما الجوانيَيْن. . . بل إن **اللغة العربية التي تجمع بينهما جوانية كذلك**. هي جوانية بمعنى أنها لغة الاتصال المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، هي **لغة حدسية وليست لغة استدلالية**. بل إن «أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له في أية لغة من اللغات الحية المعروفة» (ص ١٥٢) وآية ذلك «أن لغتنا في طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها إلى اثبات ما يسمى في اللغات الغربية فعل الكينونة» (ص ١٥٣). «ولعل هذا الاضطراب في اللغات الغربية الحديثة (إلى فعل الكينونة) سبب من أسباب ما اعتاده الناس في الغرب من التماس شهادة خارجية حية لكل قضية خارجية عقلية تحتمل «الصدق» و «الكذب» كما يقول مناطقة العرب، وكان معيار «الحق» عندهم هو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن، وكان الوجود «العيني» مقدماً على الوجود «الذهني» (ص ١٥٥). **أما اللغة العربية فهي «تفترض أولانياً وابتداء أن مجرد اخطار المعنى في الذهن، وهو مجرد ثبوت «الآنية» أو وجود الذات العارفة التي تقرر المعنى، كاف وحده لإثبات هذا المعنى**» (ص ١٥٧) وبعبارة أخرى «أن اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحواس» وأن «الماهية متقدمة على الوجود» (ص ١٥٧). ومن هنا كان «للغتنا العربية أثر كبير في تكوين عقليتنا وتدبير فكرنا وتصريف أفعالنا وهداية سلوكنا يفوق كل أثر سواه» (ص ١٥١)، بل إن «هذه النظرة الجوانية الأصيلة في اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير في نزوع أهل الأصالة من المفكرين إلى اتخاذ الجوانية فلسفة متميزة لهم في أمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء» (ص ١٦٣).

وبعد فما عسى أن ينتظر منا القارىء قوله حول خطاب «الجوانية»؟ لقد التزمنا

السكوت عن المحتوى والمضمون، لجعل انتباهنا كله ينصرف إلى شكل الخطاب وآلياته، ولكن يبدو أن المضمون التلفيقي الزاخر بالمتناقضات والادعاءات في كلام الجوانية عن نفسها قد أضفى نوعاً من «المشروعية» على تناقضاتها على مستوى الخطاب، ولذلك غدا من الصعب الفصل فيها بين «الشكل»، و «المضمون». وإذن فنحن سنظلم خطابها إن تحدثنا عن «الشكل فيها» وسكتنا عن المضمون... ولذلك سنسكت عنهما معاً حتى نكون أكثر «عدلاً».

ومع ذلك لا بد من كلمة حول دلالة «الجوانية» بالنسبة لموضوعنا. والواقع أن أهمية «الجوانية» بالنسبة لنا ليست فيما تدعيه أو تثبته، ولا في الطريقة التي بها تدعي وتثبت... بل ان أهميتها بالنسبة لموضوعنا في كونها تطرح نفسها كبديل لـ «البرانية»[٢١] أي كبديل للمعرفة العقلية التي تعتمد البرهان التجريبي والاستدلال المنطقي، ولذلك نجدها تنتسب إلى روحانية الغزالي عندما يتعلق الأمر بطلب سند من التراث، وإلى روحية برغسون عندما يتعلق الأمر بطلب سند من الفكر الأوروبي المعاصر، **ومن هنا كانت «الجوانية» تقدم نفسها على أنها فلسفة «العقل العربي» المشدود بألف وثاق إلى «اللاعقل» في تراثنا العربي الاسلامي. والمتطلع إلى الارتفاع إلى مستوى «اللاعقل» في الفكر الأوروبي المعاصر**. وذلك مظهر آخر من مظاهر اشكالية «الأصالة والمعاصرة» في فكرنا العربي المعاصر... مظهر تتخذ فيه هذه الاشكالية صورة الجمع بين «أصالة» اللاعقل العربي و «معاصرة» اللاعقل الأوروبي... كل ما ينتمي إلى الماضي العربي «أصيل»... وكل ما ينتمي إلى الحاضر الأوروبي «معاصر»... حتى ولو كان الأمر يتعلق باللاعقل هنا وهناك.

ذلك هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا الجوانية. فلنقنع به وحده... ولننتقل إلى لون آخر من ألوان الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

* * *

من خصائص الخطاب الفلسفي أنه يقبل التلخيص و «التمسطيط» والشرح والتعليق، والحكاية والتأويل... سواء باللغة التي كتب بها أو بأية لغة أخرى... ذلك لأنه خطاب عقل ـ والعقل مشترك بين الناس. وإذا كنا قد اخترنا في هذا الكتاب ترك المؤلفين يتحدثون بأنفسهم ومن خلال نصوصهم، لأن ما يهمنا هو الخطاب وليس مضمون الخطاب... فإننا سنكون مع صاحب «الفلسفة الرحمانية» مجبرين على ذلك. إننا سنكون مضطرين إلى ترك الكلمة له، وله وحده، طول الوقت

---

(٢١) معروف أن صاحب «الجوانية» قد خاض معركة «كلامية» مع صاحب «البرانية» داعية الوضعية المنطقية سابقاً زكي نجيب محمود.

الذي يستغرقه التعامل معه. . . ذلك لأن خطابه «الرحماني» لا يقبل «النيابة» عنه كما سيلاحظ القارىء ذلك بنفسه. وإذن فتقتصر مهمتنا على فتح الأقواس واغلاقها: على الاختيار بين نصوص تكرر نفسها في كل كتاب من كتب صاحبها. . . بل داخل الكتاب الواحد. . .

يعلن صاحب «الرحمانية»[٢٢] عن **«انشاء فلسفة عربية يتحوّل بها ما نسجته الحياة عفواً إلى مستوى من الشعور، بحيث نشترك مع العناية (الإلهية) في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار»** (٢ ـ ٤) «فلسفة تؤدي بنا إلى نتيجتين هامتين: الأولى إرساء فكرة البعث على قواعد صحيحة، والثانية اسهام العرب اسهاماً جديداً وحاسماً في التراث الانساني» (١ ـ ٣٢).

فلسفة عربية. . . من أجل البعث والنهضة. . .

جميل. . . ولكن **بأي معنى هي «عربية»؟. . . وبأي معنى تفهم «النهضة»؟**

يؤكد صاحب «الرحمانية» أن «للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم، لم يعبّر عنها حتى الآن أي مفكر آخر تعبيراً كلياً، إذ إن أحداً منهم لم ينتبه إلى أن الطريق التي تؤدي إليها يجب أن تستند إلى فهم اللغة العربية. فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع لكل معنى من المعاني الوجودية الكبرى صورة تستقطبه وتؤديه بأمانة» (١ ـ ٣٢) وهو يخبرنا أن هذه الفلسفة قد انبثقت في ذهنه دفعة واحدة عندما كان بصدد دراسة المعجم العربي. لقد لاحظ أنه بينما تسرد معاجم اللغات الأوروبية مفرداتها مرتبة حسب تسلسلها الأبجدي، يعمد المعجم العربي إلى وضع كل كلمة مع أسرتها المعبّر عنها في المصدر. وهو يرى أن هذا الاختلاف ليس مجرد صدفة بل هو يرجع إلى اختلاف مجموعتين لغويتين في طبيعتهما: المجموعة العربية أو الساميّة، والمجموعة الآرية الغربية، وبالتالي إلى الاختلاف بين عقليتين أو بين نظرتين إلى الوجود، وبكلمة واحدة: بين «فلسفتين» عربية وأوروبية.

يتعلق الأمر إذن، لا بفلسفة عربية مستوحاة من معطيات الواقع المعاصر، واقع العرب في القرن العشرين، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري، **بل، بـ «الفلسفة العربية» الثاوية وراء كلام العرب، الكامنة في لغتهم وألفاظهم**، «الفلسفة» التي بها تميزوا ويتميزون، عن الأقوام الأخرى. إنها إذن «**فلسفة قومية**»،

---

(٢٢) زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٤ مج (دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤) وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٧٢ والثاني عام ١٩٧٣ والثالث والرابع عام ١٩٧٤. هذا وسنحيل داخل النص إلى هذه الطبعات: الرقم الأول يشير إلى المجلد والثاني إلى الصفحة.

بالمعنى الأعمق للكلمة، الفلسفة التي تعبّر عن ماهية الأمة، ماهيتها «الاجتماعية» وماهيتها «الروحية».

وإذن، فـ«النهضة»، بالنسبة للعرب ليست ـ هنا أيضاً ـ إنشاء شيء جديد بل هي بعض ما مضى من حقيقة الأمة العربية وجلاء لأصالتها كما تختزنها اللغة... لغة الضاد. ذلك لأنه «لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب وفنون، قد شيّد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى الينبوع، إلى الحدس المتضمن في الكلمات...» وبعبارة أخرى إن «لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا. فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة. إن مثل كل كلمات لغتنا كمثل البذرة من النبات، يضمر فيها المعنى ضمور الحياة في البذور، فليس للذهن إلا أن يتمثلها حتى يصبح الخيال من استجلائه معناها بمثابة الموسم من استجلائه كوامن الحياة» (١ ـ ٢٩٨). «وإذا كان عالم المستحاثات Paléontologie يبعث بخياله الفني في أجزاء الهيكل العظمي المبعثرة في جوف الأرض بالوحدة الحياتية التي أنشأتها، فالعربي أيضاً بدراسته لسانه الذي تتلخص فيه كافة تجليات أمته دراسة توليدية Génétique، وبإتمام ذلك يبعثه الموجات التاريخية التي تحققت فيها هذه التجليات بسيطرة الأمة على القدر، تنكشف له ماهية أمته فيرتقي بهذا الكشف من الناسوت إلى اللاهوت» (١ ـ ١٠٨).

«النهضة»، «بعث الموجات التاريخية»، اكتشاف «ماهية الأمة»، الارتقاء من «الناسوت إلى اللاهوت»... كل ذلك من خلال دراسة اللغة العربية والوقوف على أسرارها؟

كيف؟

إن نقطة البدء هي إدراك «خصوصية» الكلمة العربية. وإذا تساءل المرء: «إلامَ يرجع الاختلاف بين اللسان العربي وبين اللغات الأخرى؟» كان الجواب: «إلى بدائية لساننا إلى جذور كلامنا في الأصوات الطبيعية، إلى أصالة العلاقة بين الكلمة ومضمونها، وبتعبير آخر إلى العلاقة الطبيعية بين الصورة الصوتية والمعنى» (١ ـ ١١). بيان ذلك «إن اللسان العربي اشتقاقي البنيان ترجع كافة كلماته إلى صورة صوتية ـ مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة: عن الطبيعة الخارجية تقليداً للأصوات الحاصلة فيها مثال ذلك «تر»، «فق»، «خر»، «خش»، «زم»... أو عن الطبيعة الانسانية بياناً لمشاعرها، مثال ذلك «أنَّ»، «أهَّ»...» وهكذا فـ«الكلمات العربية لم تزل ذات جذور في الأصوات الطبيعية، وأن اللسان العربي لم يزل محتفظاً بنموه نحو

أداة بيانية متكاملة منذ ظهور الانسان حتى الآن. ونحن نعني بظهور الانسان مرحلة الانتقال من عبارة الهيجان (= التعبير بالانفعال) الطبيعية إلى الكلمات التي تعبّر عن معانٍ يجيش بها الوجدان، كالانتقال من «آخ» التي هي عبارة عن التوجه إلى «الأخ» و «الأخوة» و «الأخاء» أو كالانتقال من «أن» إلى «أنا» والأنانية...» (١ ـ ٤٦).

وإذن فـ «الكلمة العربية ليست (...) رمزاً يلتصق به المعنى عرضاً واتفاقاً، كما هي الحال في تعريف الكلمة في اللغات الأوروبية، بل إنها صورة تتألف من صوت وخيال مرئي ومن معنى هو قوام تآلفهما» (١ ـ ٣٠٤) ذلك أنه «بينما كانت الكلمة في اللغات الهندية والأوروبية تتحول من صورة إلى رمز، فتمهد بهذا التحول لذهن صاحبها أن يدرك النظام قانوناً في الكون وعدلاً في المجتمع وعقلاً في النفس، كان اللسان العربي يوجه بنيانه الاشتقاقي في ذهن متكلميه نحو المعنى الذي هو مصدر النظام. إن الكلمة العربية من المعنى الذي أنشأها بمثابة الجسد من النفس، تحمل طابعه وتكشف عنه، حتى إذا اتجهت المشتقات متقاربة نحو الحدس، تحوّل الحدس مصدر الاشتقاق، من وميض إلى بصيرة، فتتجاوب في منظومة أسرة الكلمات العربية المفهومات العقلية والمدلولات الحسية، فتنمو بتجاوبها الشخصية إذ ليس للذهن إلا أن يساير وجهة التجاوب حتى يهتدي إلى بزوغ الحقائق... كذلك الكلمة، الكلمة العربية تدل على مصدر اشتقاقها: الحدس، دلالة الأنغام على الإلهام في الأنشودة».

هذا الحدس، حدس العلاقة بين الكلمات في بنيانها المشترك من جهة، وحدس العلاقة بين الصورة والمعنى في الكلمة الواحدة، من جهة أخرى، يكشف لنا عن حقيقة العلاقة الصميمة التي تربط بين أبناء الأمة الواحدة، كالأمة العربية، لا بل بين كافة الموجودات الحية ـ بل بين أجزاء الوجود كله. إنها العلاقة التي تجد دلالتها «العميقة» في كلمة «رحمانية»، باعتبار أن «كلمة رحماني تدل بمصدر اشتقاقها «رحم»، وبصيغتها «رحمان» المتضمنة معنى الاشتراك، على الاتصال من الصميم بين الكائنات. ورمز هذا الاتصال هو الرحم بحيث تكون العلاقة على أتمها بين الجنين وأمه، حتى إذا استقل الجنين تكويناً بالولادة يبقى الاتصال بينهما رحمانياً» (٣ ـ ٣٣).

كيف اهتدى صاحبنا إلى فكرة «الاتصال الرحماني» هذه؟ هل من ملاحظة ـ أو «حدس» ـ العلاقة الاشتقاقية التوالدية التي تنتظم الكلمات في المعجم العربي... أم أنه أخذ الفكرة من فلسفة أخرى قديمة أو معاصرة...؟

مهما يكن من أمر، فإن فكرة «الاتصال الرحماني» تؤسس كل فلسفته: انطولوجياً ومعرفياً وغاية.

ـ فمن جهة يقرر أن «الوجود ذاته ذو بنيان رحماني مثالي قوامه المشاركة»

(٢ ـ ١٦٦) وأن «الكائنات من باريها هي بمثابة الجنين من أمه تستمد منه النسغ والقوام» (٢ ـ ١٦٨) وأن «النهج في نشوء الكائنات وارتقائها نحو الذات ليس نهج الديالكتيك، بل النهج الرحماني الغني القائم على الاتصال من الصميم مع الكائنات وعلى إنشاء الصورة التي بها تتحول العناية من حالة إبهام إلى عبقرية ذات تصرّف في شؤونها كما يتجلّى الأمر لذي البصيرة إذ هو ينشيء التحفة الفنية» (٣ ـ ٨٢). وهذا الاتصال الرحماني ربما كان مظهره الأول «المظهر الذي مهّد للحياة سبيل الارتقاء من الطبيعة إلى الانسانية هو الحب: في الحب يتبادل الرجل والمرأة النظرات والخطرات فتنمو من تبادلها الحياة. وقد ينتهي هذا التبادل بوحدانية عليا...» (١ ـ ٦٨). وبعبارة أخرى: «الوجود (من وجد، مصدره الوجد، ومنه الوجدان والتواجد) وحدة حية ذات قطبين، المعنى والصورة، المعقول والمحسوس، الملأ الأعلى والطبيعة: الأول بمثابة الروح والثاني بمثابة البدن، يقابلهما الوجدان الفارق بين الهدف وغايته، بين المفهوم ومعناه، بين الطبيعة والحقيقة، بين الناسوت واللاهوت» (رسالتا الفلسفة والأخلاق ص ٤٤).

ـ ومن جهة ثانية يؤكد أن «النفس وإن ارتقت إلى الحقيقة فهي ليست منفصلة مطلق الانفصال عنها، بل إن الحقيقة لهي من النفس بمثابة الجنين من أمه» ذلك أنه «لما كان مصمم الحياة في الانسان يتعدى حدود بدنه فإنه خلق عالماً من الرموز (المؤسسات العامة كالعرف والأخلاق والفقه واللغة) تحقيقاً لما ينطوي عليه. وأن الحياة عندما تستوفي شروط تحقيقها باستجمام هذه التجليات المقابلة لتلك المؤسسات العامة ينكشف لها بنيانها بالبصيرة أو النبوة (وهما شيء واحد). فمصدر الانبثاق هو إذن نظرة رحمانية في بنيان الوجود (الحياة، الكون). وهذه النظرة الرحمانية إما أنها بصيرة (مستنيرة بنور ذاتها حيث المعرفة والوجود متآحدان) تسبق حينئذ تجلياتها وتوجّهها، وإما أنها حدس يلتبس فيه المعنى بالصورة، وبتساندهما (المعنى والصورة) وتجاوبهما يتحقق، أي أن الصورة تستدعي المعنى إلى الوضوح، والمعنى يلقي بشفقه على اتجاهات الصورة فيستقطبها وبها يتحقق. ولكن القدر (وهو تلازم الحوادث خارجية كانت أو داخلية) يكون تياراً من التلازم المتدافع المظاهر، فيغمر بنزعته المتدافعة هذه النظرة الرحمانية أو الحقيقة، ويكسفها بموجته عن النفس كما تكسف الغيوم النجوم عن الرؤية. ومع ذلك فقد تظل بعض الأشعة مطلة من خلال هذا الحجاب السديمي فيسرع الذهن حينئذ إلى تثبيتها بمفهوم مقتبس الاطار من المكان. وما الحياة المتجلية في هذا المفهوم إلا ذكرى تلك النظرة تحتفظ بها كما تحتفظ القطعة الفنية بمشاعر الفنان مبدعها. تلك هي النظرة الرحمانية في الوجود متحررة من علاقات الزمان والمكان، ومن الصور التي ينطوي عليها هذان الظرفان. أما في الحدس فيصطفي المعنى الصور المحققة له بين البوادر البدئية التي هي أكثر صلاحاً لوجهة نظر الانسان في الوجود،

فيتخذ الأصوات الموافقة لهذه البوادر والمنطوية على مداد مشترك معها فيصنع منها الكلمات وهذه تصبح بدناً له. . . ولما كانت الحياة تنمو بتجاوب بين المعنى وتجلياته، بين الملأ الأعلى والطبيعة، فالصور التي تتجلى بها هذه الطبيعة للإنسان هي على الخصوص مرئية، مما أدى إلى تفرع الصور الصوتية ونموها بتداعيها مع الصور المرئية. فالكلمة تحتفظ ببنيانها بنسبة ما تشترك هذه الصور الصوتية ـ المرئية بالمداد الأصيل، مداد البوادر التي اختارتها الحياة بدلاً لها» (١ ـ ٨٥).

تلك هي النظرة الرحمانية بصيرة وحدساً. أما «الاتصال الرحماني بالأحياء فيتم بالاستناد إلى العلاقة الأصلية بين الصورة والمعنى، بين البوادر والشعور. فإذا ارتسمت العبارة في الذهن، انبعث معناها في وجدان من تعاطف معها رحمانياً. ومتى انبعث المعنى أصبح الإنسان أقبل على العمل بمقتضاها نحو الآخرين ـ هكذا يتم الاشتراك بالشعور والآراء بين الناس» (٢ ـ ١٦٨).

ـ ومن جهة ثالثة فالفلسفة الرحمانية ليست فلسفة وجود ومعرفة وحسب، بل هي أيضاً فلسفة أمة تحمل رسالة. «ورسالة العرب في هذه المرحلة التاريخية هي خلق عالم تنسجم فيه الطبيعة مع الانسانية» (١ ـ ٢٧٢) «. . . لقد شطت العقلية العربية بتعميمها نظام الشؤون الانسانية الرتيب على الحوادث الطبيعية ذات القوام النسبي، وتشط العقلية الحديثة باتخاذها الشؤون الانسانية التي يقوم عليها كياننا بوعينا، على مثال الحوادث الطبيعية القائمة بذاتها» (٣ ـ ٩٩). ذلك أنه «إذا كانت الحياة تنمو بتجاوب قطبيها، الطبيعة والملأ الأعلى. . . الصورة والمعنى، تجاوباً تفصح به عن مكنوناتها آيات «بينات»، وكان الميل إلى الصورة قد بلغ مداه ببلوغ «نيوتن» قانون الجاذبية الكونية، فإن الصبوة إلى المثل الأعلى قد تجلت في أجلى مظاهرها حين كان الأمر يجنح إلى الحرية بمَعِيَّيها: الانطلاق والأصالة. أفلم تبلغ الصبوة إلى المثل الأعلى أشدها حين كان الاسلام والمسيحية يلقيان طابعهما العربي السامي على الحياة في القرون الوسطى حين كانت هاتان الديانتان تقيمان شؤون الانسانية على نظام رتيب تتعين مراتبه بمدى الصبوة إلى الحقيقة الانسانية؟» (١ ـ ٢٧١).

كان ذلك أيام ازدهار حضارتنا؛ أما عندما «التبس الرمز بالمعنى. . . و ـ هبط الناس منحدرين عن مستوى الغريزة. . . ـ فقد ـ تردت ثقافتنا في أواخر القرون الوسطى. فانتهى بنا الأمر إلى تحوّل المعرفة إلى «سفسطة»، وتحوّل الأخلاق إلى «دروشة». أما اليوم وقد استيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة الحديثة وانشقت عنا الأوهام بتأثير المعارف العلمية، تلك الأوهام التي تحصل من التباس الوجدان بالطبيعة، فما علينا إذن، إلا استكمال شروط هذه اليقظة بالعودة إلى الحياة في

ينبوعيها: الانسانية والطبيعة. ونحن إذا كنا نبلغ الطبيعة بالعلم، فإننا نرتقي إلى الانسانية بفقه تراثنا، ومتى استكملنا شروط نهضتنا بإنشاء قاعدة كياننا انشاء متناسباً مع تقدم العلم والصناعة، تمكّنا من خلق ثقافة إنسانية رقعتها على مقياس فسحة قاعدة حياتنا في الطبيعة، وعندئذ نتمكن من ردع الثقافة الحديثة عن شططها في فهم الإنسان، كما رَدَعَنا العلم الحديث عن شططنا في فهم الطبيعة. ولكن بعثنا لن يكون بعث فعالية تتناول سطح الحياة وحسب، كما هي الحال في الأمم التي انطقت قواها بتأثير التقدم في العلم والصناعة، بل انه سيكون بعث فعالية تتجه نحو الصميم بحيث ينكشف معنى المرحلة التاريخية معرفة ورسالة، انكشاف إلهام الأنشودة في الوجدان شعوراً ورسالة» (١ ـ ٢٧٦).

وبعد فيقول صاحبنا: «ينهج الذهن في معرفة الحقيقة أحد نهجين: إما أن يسلك سبيل الفكر فيفكك عناصر المفهوم مرجِّعاً الواقع إلى حِكمة وجوده كعلة تتقدم عليه أو كغاية تتأخر عنه، ليربط بعدئذ المفاهيم بسلسلة من المبادىء جاعلاً بها البنيان العقلي معادلاً للحقيقة ـ وكلمة فكر بنشأتها من «فك» تدل على هذا المنهج ـ وإما أن يتصل رحمانياً بالكائنات اتصالاً يفقه به معانيها لينشىء من موضوع اتصالاته المفاهيم التي يلخصها بها، حتى إذا ما انتظمت هذه المفاهيم متقاربة بوحدانية الآية، مبعث وجود المفاهيم ذاتها، أدرك غاية مرتقاه» (٢ ـ ١٧٥). . . وصاحبنا يرفض المنهج الأول ـ منهج التحليل والتركيب، المنهج المعتمد على الاستدلال العقلي القائم بدوره على مبدأ السببية ـ ويتبنى «المنهج» الثاني الذي يسميه بـ «المنهج الفني» القائم على «الاتصال الرحماني». . . هذا الاتصال الذي يذكرنا بالحدس الأفلاطوني و «الحدس» البرغسوني.

فماذا كانت نتيجة هذا المنهج على فلسفة صاحبنا؟

يخاطبه، بعد وفاته، أحد أصدقائه الذين كانوا ملازمين له، قائلاً: «والواقع أنك أعرضت عن المنهج التحليلي، ولم تستخدمه إلا لماماً، وكأنه ثار لنفسه منك فأبقى فكرك عند حدود الايحاء الفني، يعوزه الربط الدقيق بين المفاهيم والتعبير الشفاف عن المشكلات الفلسفية، هذا التعبير الذي يستطيع وحده أن يتحدث إلى العقل فيقنعه وخير دليل على ما أقول هو أنك، عند رجوعك إلى التراث العربي، لم تستعده، بل أعدته، أرى أنك اقتصرت على ترداد الآيات الكريمة، وعلى ذكر أبيات من الشعر الجاهلي دون ما تحليل عقلي مفحم ودون ما تفسير. فكأنك تنطلق من مصادرة لا برهان عليها، هي أن التراث العربي تعبير عن فكرتك، يختلف في ألفاظه عنها،

وينطبق معها في معناه، وهذا أمر لا يقوم عليه برهان»[٢٣].

ويقول عنه كاتب مقدمة المجلد الثالث من مؤلفاته: «. . . وهو في ما يبدو آخر ممثلي الأفلاطونية ـ الأفلوطينية لدينا، وأكثرهم تماسكاً ووضوحاً، تبنّاها وعرّبها، بمعنى أنه ابتدع المفردات والصيغ الأسلوبية اللازمة لأدائها بلسان عربي. وبمعنى آخر، أهم من الأول، وهو أنه أضاف إليها الجانب الذي تميّزت به السياسات العربية فكراً ورأياً عاماً. نقصد اعتقادنا الجازم، في عصر الانحطاط خاصة، بأن هناك ـ وهذا ما يجب أن يكون ـ زعيماً بطلاً قادراً على أن ينهض بالأمة فيعيد إليها وحدتها وكرامتها المهدورة» (٣ ـ ١٣).

هنا يكمن، في نظرنا، تناقض الخطاب «الرحماني». نعم، نحن لا نملك الحق في لوم فيلسوف ما بسبب اعتماده هذا المنهج دون ذاك: قد يحق لنا تصنيفه ضمن جماعة «الروحانيين» أو «الغنوصيين» بدل وضعه مع «الماديين» أو «العقلانيين» وقد نسمح لأنفسنا بالذهاب إلى أبعد من ذلك فنصفه بأنه «رجعي» أو «تقدمي» أو بغير ذلك من الأوصاف التي تتضمن أحكاماً ايديولوجية، ولكن عندما يتعلق الأمر بفلسفة تبشر، بصراحة والحاح، بـ«النهضة» و«التقدم»، وفي منتصف القرن العشرين بالذات، فإننا لا نملك إلا أن نسجل **تناقض** «الأفلاطونية ـ الأفلوطينية»، وبالتالي «المنهج الرحماني» **مع هذه الأهداف: أهداف النهضة والتقدم والوحدة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الأهداف، أهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل وليس صوفية الحدس**. هذا في حين أن «المنهج الرحماني»، منهج لاعقلاني. **فكيف يمكن الوصول إلى ثمار العقلانية بطريقة لاعقلانية؟**

التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر[٢٤]. فلنبرز هذا التناقض في هذه الخاتمة.

لقد ميزنا بين نوعين من الخطاب الفلسفي في فكرنا المعاصر: خطاب يرافع من أجل «تأصيل» فلسفة الماضي ـ الفلسفة العربية الاسلامية ـ وهذا ما خصصنا له الفصل السابق، وخطاب ينشد تشييد فلسفة عربية، جديدة ومعاصرة، وهذا ما

---

(٢٣) انطون مقدسي، «في البدء كان المعنى [ذكريات المقدسي مع الأرسوزي،]» **المعرفة** (سوريا)، العدد ١١٣ (تموز/ يوليو ١٩٧١)، ص ٦٢.

(٢٤) لم نتناول محاولات رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي الشخصانية لأنها كتبت أصلاً بلغة أجنبية (الفرنسية) وبالتالي فهي «لا تنتمي» إلى الخطاب العربي المعاصر. كما لم نتناول بعض المحاولات الجانبية التي لا تتعدى ابداء وجهة نظر في هذه القضية الفلسفية أو تلك (يوسف كرم مثلاً) والتي لا تتجاوز الدعوة إلى تبني مذهب معين (شبلي شميل، زكي نجيب محمود. . .).

تناولناه في هـذا الفصل. وإذا كنـا قد فصلنـا بين هـذين الخطابـين فليس ذلك بسبب «ضرورة منهجية» كما يحصل عندما يكون المرء أمام مـوضوع متشـابك الأجـزاء مترابط الأطـراف... بل بـالعكس، لقد فعلنـا ذلك تحت ضغط ضرورة «مـوضوعيـة»: إن الانفصال التام بين الخطابـين هو الـذي فرض علينـا الحديث عنهـما، كلاً عـلى حدة. وتلك **مفارقة لا بد من الوقوف عندها قليلاً**.

نعم، ليس من المـطلوب في مؤرخ الفلسفة أن يكـون فيلسوفـاً ـ أي ذا فلسفـة صريحـة ـ ولا في الفيلسوف أن يكـون مؤرخاً للفلسفـة ـ أي ذا وجهـة نـظر معلنـة في تاريخ الفلسفـة ـ ولكن هل يمكن قيـام فلسفة جـديدة بـدون «الاستناد»، بـالقبول أو بالنفي ـ على فلسفة سابقة؟ **أوَليست الفلسفة قراءة متجددة لتاريخها الخـاص؟ أوَليس «كل فيلسوف يستعيد تاريخاً وينتظم في تراث»؟**[٢٥].

إن هـذه القضية الأسـاسية في الفكـر الفلسفي غائبـة تمامـاً عن حقل الخـطاب العربي المعاصر الباحث عن فلسفة للحاضر والمستقبل: **إن هذا الخطاب يتجاهل تمـاماً الفلسفة العربية الاسلامية المنحدرة إلينـا من الماضي، بـل هو يـرفضها ويتنكـر لها في كثير من الأحيان: يرفضها ويتنكر لها إما بالسكوت عنها ـ بـ «اعدامها» ـ وإمـا باتخـاذ موقف سلبي منها قد لا يختلف عن موقف فقهاء الأمس واليوم**.

قد يعترض معترض ويقول: ليس المطلوب من الفلسفة في القرن العشرين ـ بل لا يجوز لها ـ أن ترتكز على فلسفة القرون الوسطى. إن المطلوب هو تجاوزها، فقضايـا اليوم ليست هي قضايا الأمس، وحاجتنا إلى الفلسفة اليوم إنما يمليها الحاضر ومشـاكله لا الماضي وقضاياه. وعلى الرغم من أننا نؤمن بأن الرجوع إلى فلسفة المـاضي ـ فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ـ لا زال من جملة المهام التي تطرح نفسها علينا في الحاضر، وبالضبط من أجل «تصفية الحساب معها»، من أجل ممارسة فعلية لعملية التجاوز ـ الجدلية ـ المطلوبة، على الرغم كذلك من اعتقادنـا بأن بعض قضـايا الأمس لا زالت تفرض نفسها علينا اليوم (قضايا العقل، والنقل، والحرية...)، على الرغم من هـذا وذاك فإننـا سنكون مستعـدين لقبول ذلـك الاعتراض ـ ولـو جـدلاً ـ لـو أن خطابنا الفلسفي المعاصر يولي الأدبـار كلها لمـاضينا الثقـافي بكل جـوانبه... هـذا في حين أن الذي حدث ويحدث هو العكس تماماً.

والحق أن ما يلفت النظر أكـثر ـ وهذا هـو ما يهمنـا بالـذات ـ هـو أن الخـطاب الفلسفي العـربي المعاصر بنـوعيه يتجـه، عندمـا يريـد أن يربط نفسـه بتراثنـا العـربي

---

(٢٥) مقدسي، نفس المرجع، ص ٥٩.

الاسلامي إلى أكثر جوانب هذا التراث بعداً عن الفلسفة، بل إلى أشدها عداوة للفلسفة والفلاسفة. وهكذا فبينما اتجه الشق الأول من الخطاب إلى أصول الفقه من جهة، وإلى النزعات الاشراقية من جهة ثانية بحثاً عن منابع أو مظاهر «الأصالة» في فلسفة الماضي، كما رأينا ذلك في الفصل السابق، يتجه الشق الثاني من نفس الخطاب إلى «أسرار» اللغة العربية، أو إلى أسرار «النفس» و «الوجدان» لتأسيس أصالته هو كما تجلى ذلك واضحاً في هذا الفصل. وهكذا، **فالخطاب الفلسفي العربي المعاصر لا يكتفي بتجاهل القطاع الفلسفي العقلاني في تراثنا، بل انه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى «أرض» قومية يضع عليها احدى «رجليه»**.

وليس هذا وحسب، بل إننا نجد الظاهرة نفسها عندما نتجه بأنظارنا إلى «الأرض» الأخرى التي يحاول هذا الخطاب أن يضع عليها «رجله» الثانية، نقصد بذلك الفلسفة الأوروبية التي تشكل بالنسبة للمحاولات الفلسفية العربية المعاصرة مجال «المعاصرة». هنا أيضاً نجد **الارتباط الصريح بالتيارات اللاعقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر**، بل بأكثر الجوانب لا عقلانية في هذه التيارات، مثلما رأينا بالنسبة للوجودية، (يمكن اظهار ذلك أيضاً من خلال ارتباط الجوانية والرحمانية بالبرغسونية من جهة، وببعض جوانب المثالية الألمانية من جهة أخرى).

من هنا **تناقض الخطاب الفلسفي العربي المعاصر**، تناقضه لا على مستوى الصياغة والبناء وحسب، وقد أشرنا إلى بعض مظاهر هذا التناقض في حينه، **بل تناقضه على المستوى الهيكلي العام**. نقصد بذلك **التناقض ما بين طموحه النهضوي وميوله اللاعقلانية**.

لقد أبرزنا منذ البداية الطابع النهضوي للخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وقد جاءت النماذج التي عرضناها في هذا الفصل والفصل السابق، لتؤكد هذا الطابع تأكيداً تاماً، ليس فقط من خلال السياق، بل أيضاً من خلال النطق المباشر للنصوص ذاتها. أما الآن فنحن أمام ميل صريح، يؤكد نفسه هو الآخر على مستوى منطوق النصوص، ميل هذا الخطاب إلى تأسيس نفسه على التيارات اللاعقلانية القديمة (في تراثنا) والحديثة (في الفكر الأوروبي)... والسؤال الذي يفرض نفسه فرضاً هو: **كيف يمكن تشييد نهضة ـ أية نهضة ـ باللاعقل؟ كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية؟**

هناك ملاحظة أخرى لا بد من تسجيلها، يتعلق الأمر هذه **المرة بالطابع التوفيقي** ـ بل التلفيقي ـ للخطاب الذي نحن بصدده، نقصد طابعه الخاص، وإلا فإن جميع أنواع الخطاب النهضوي العربي المعاصر ذات طابع توفيقي، كما بيّنا ذلك في

الفصول السابقة. ولعل أهم ما يضفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقي للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر هو **محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي المنحدر إلينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر**، وكأن هذه تمثل «المعاصرة» وتلك تمثل «الأصالة». والنموذج المتكرر في هذا النوع من «التوفيق» هو الجمع بين الغزالي وبرغسون... وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بمختلف «اتجاهاته» ومنازعه يستقطبه هذان الرجلان: أعني ميولها «الحسية» اللاعقلانية... **وبعبارة أخرى أن الغزالي، لا ابن رشد، هو الذي ينطق في هذا الخطاب... هذا ما جعل منه خطاباً «توفيقياً» في مملكة اللاعقل بقطاعيّها: العربي «الأصيل» والأوروبي «المعاصر»**.

فكيف يمكن أن يحقق هذا الخطاب مطامحه النهضوية؟ كيف يمكن أن يكون مدشناً لنهضة فلسفية؟